BIBLIOTHECA PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

49. JAHRGANG 5. HEFT SEPTEMBER / 1932

VERLAG PAULINUSDRUCKEREI TRIER

INHALT

Abhandlungen:

Thomas v. A. — Ein Kronzeuge gegen die „Fakultative Sterilität"? / Prof. Dr. W. Rauch, Mainz 321
Das Priesterideal nach Sailer / Domvikar W. Schlaga, Trier 336
Zur Frage der Beschäftigung und Anstellung dissidentischer Lehrkräfte in Preußen / Dr. P. Westhoff, Düsseldorf 346
Evangelische Katholizität / Prof. Dr. Stohr, Mainz 352
Die Restdiözese Trier (1794—1816/18) / Prorektor Schiller, Boppard 364

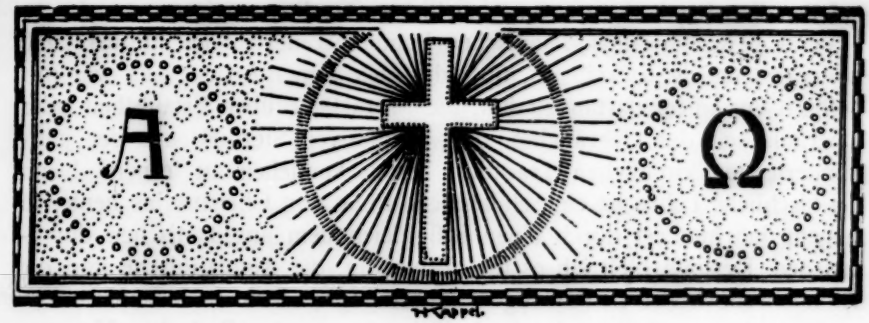
Mitteilungen:

Der hl. Franziskus von Assisi und die Liturgie / Von P. Dr. Hugo Damend O. F. M., Gladbach 376
Unser Meister — Unser Muster / Definitor Josef Rausch, Dudweiler 381

Bücherbesprechungen:

Philosophie: Hessen, Wunderle, Schäfer, Reul / Josef Lenz, Trier 388
Kirchengeschichte: Seppelt, Heimbucher, Schuck, Hector, Scheller, Kreutz, Goßens / Schuler, Trier 390
Neues Testament: Vollmer, Waitz, Vannutelli / Ketter, Trier 393
Bibl. Einleitungswissenschaft: Schoepfer / Ketter, Trier 395
Dogmatik: Isele, Bartmann / Stohr, Mainz 395
Verschiedenes: Karrer, Tillinger, Oberhammer, Vandeur / Ketter, Trier . . . 397
Buchberger, Timpe, Linhardt / Stohr, Mainz 398
Wichmann-Jahrbuch / Heusgen, Köln 399
Eingesandte Schriften 399

Die Zeitschrift „Pastor bonus" erscheint jährlich sechsmal. — Der Bezugspreis für den ganzen Jahrgang beträgt 8,— Goldmark. Bestellungen nimmt jede Buchhandlung sowie der Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. in Trier (Postscheckkonto Köln Nr. 35 208 und Saarbrücken 4045) entgegen. Bereits erschienene Hefte werden nachgeliefert. — Alle für die Schriftleitung bestimmten Zuschriften und Büchersendungen sind zu richten an die Schriftleitung des „Pastor bonus" in Trier (Bischöfliches Priesterseminar). — Den Versand und den Zahlungsverkehr, ebenso auch den Anzeigenteil, besorgt die Paulinus-Druckerei GmbH. in Trier



THOMAS v. A. — EIN KRONZEUGE GEGEN DIE „FAKULTATIVE STERILITÄT"?

Eine Überprüfung des Mayerschen Traditionsbeweises.

Von Prof. Dr. Wendelin Rauch, Mainz.

Es war zu erwarten, daß die Broschüre „Erlaubte Geburtenbeschränkung?", die von ihrem Verfasser Prof. Dr. J. Mayer in Paderborn, den Untertitel erhielt „Ernste Bedenken gegen die »natürliche« Methode der Empfängnisverhütung", gerade in den Reihen der praktischen Seelsorger lebhafte Beachtung finden, vielleicht auch ihrerseits ernsten Bedenken begegnen würde. Solche wurden denn auch gleichzeitig geäußert von Stud.-Rat Dr. Heilweck im 3. Heft des 1. Jahrganges der Theol.-Prakt. Quartalschrift (Linz), und von P. O. v. Nell-Breuning in Nr. 6 vom 51. Jahrgang des Anzeigers für die Kath. Geistlichkeit Deutschlands (Frankfurt)[1].

Zu dieser Stellungnahme des bekannten Frankfurter Moralisten liegt schon eine Rückäußerung Mayers vor im 4. Heft dieser Zeitschrift S. 252—262. Darin betont Mayer noch stärker als in der ursprünglichen Schrift, seine Bedenken seien aus der kirchlichen Tradition erwachsen und sein Hauptbemühen sei es, das alte Lehrgut unverfälscht zu erhalten, bzw. gegenüber einer in neuer Zeit schon erfolgten Abbiegung wieder in seinem wahren Gehalt zu zeigen. Nach einem Hinweis

[1] Während der Drucklegung erschienen noch an Stellungnahmen gegen Mayer: Konviktsdirektor Dr. Rudolf Geis „Moraltheologisches und Pastoraltheologisches zur Frage Ogino-Knaus" im Oberrhein. Pastoralblatt 34 (1932) 173—176 und Hochschulprof. Dr. M. Waldmann „Die periodische Enthaltung in der Ehe vor dem Richterstuhl der katholischen Moral" im Korrespondenz- und Offertenblatt f. d. ges. kath. Geistlichkeit Deutschlands (Regensburg) 42 (1932) 97—99.

auf den Bruch mit der ganzen christlichen Tradition, wie er von der so bekannt gewordenen anglikanischen Lambethkonferenz im August 1930 vollzogen wurde, schreibt M. über die Ziele seiner Arbeit: „Es war mir deshalb vor allem darum zu tun, die Moralsätze über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Gebrauches der fakultativen Sterilität aus der jahrhundertealten kirchlichen Tradition heraus verstehen zu lernen. Denn die kirchliche Lehre ist eine einheitliche Linie von Christus bis heute, in keinem Jahrhundert durch einen Riß gleich dem anglikanischen durchbrochen. Deshalb hielt ich es für notwendig, die Augustinische und die Thomistische Lehre in Auszügen zu bringen ...." [2]

Es ist klar, daß für jeden Katholiken den ernsten Bedenken M.s eine große, ja entscheidende Kraft innewohnt, wenn die Lehre, gegen die sie sich richten, mit der kirchlichen Tradition nicht in Zusammenhang steht, wenn die gegenwärtig übliche Lehre in diesem Punkt inhaltlich neu ist und auch nur eine entfernte Parallele zur Neuerung und Nachgiebigkeit der Lambethkonferenz bildet oder auch nur die Erinnerung daran wecken kann, wenn somit eine Ablehnung der Stellungnahme M.s mittelbar eine Ablehnung der kirchlichen Lehre selbst wäre. Wenn nur Spitzfindigkeiten „und formalistische Hintertürchen zur angeblich natürlichen, in Wirklichkeit aber äußerst widernatürlichen Art der Konzeptionsverhütung" in der sogenannten fakultativen Sterilität, bzw. zur Lehre von ihrer eventuellen ethischen Möglichkeit geführt haben, dann ist zu verstehen, daß M. fordert: Entweder man macht die Vorwürfe zu großer Strenge nicht ihm, sondern den Kirchenlehrern und damit mittelbar der kirchlichen Lehre selbst (und wendet sich einer milderen Praxis zu gegen die kirchliche Lehre), oder aber es gibt nur ein entschiedenes Zurück zur christlichen Idealsetzung aus der kirchlichen Lehre heraus. Mit einer dritten Möglichkeit rechnet M. im Ernste nicht, er gibt sie nur der Vollständigkeit wegen als „an sich möglich" zu, nämlich, daß sein „historischer Rückblick unrichtig" ist. „Oder — noch ein dritter Fall wäre an sich möglich — es müßte mir nachgewiesen werden, daß mein historischer Rückblick an sich unrichtig, vielleicht auch der Ideenzusammenhang zwischen der heutigen kirchlichen Lehre und der Scholastik, bzw. mit Augustinus trotz des gleichen Sprachgebrauches an wichtigen Stellen durchbrochen wäre. Das wird aber schwerlich jemand nachweisen wollen oder können, eben weil die Zusammenhänge ziemlich klar zutage liegen, weil ja gerade der Wortlaut der heutigen Moral und der kirchlichen Lehre im wesentlichen ad verbum aus der uralten kirchlichen Tradition entnommen ist. — Ich hätte es deshalb viel lieber gesehen,

[2] P. B. S. 256 f.

wenn Nell-Breuning sich mit dem heiligen Augustinus und mit dem heiligen Thomas v. Aquin — von denen ich einstweilen nur einige wenige Stellen im Text angeführt habe — auseinandergesetzt hätte, als daß er den ganzen Kampf gegen mich richtet und nun meinen Ausführungen Formalistik, die zum Subjektivismus führe, vorwirft." (Pastor bonus, 257).

Aber gerade diese dritte Möglichkeit ist tatsächliche Wirklichkeit. M.s historischer Rückblick ist nicht richtig. Ich möchte das in diesem Artikel zeigen, soweit es Thomas und die Scholastik angeht und möchte damit leisten, was M. in der Erwiderung Nell-Breunings gern gesehen hätte. Es soll gezeigt werden, um M.s Worte zu gebrauchen, daß in seiner Darstellung und Auffassung der Ideenzusammenhang mit der Lehre der Scholastik trotz des gleichen Sprachgebrauches an wichtigen Stellen durchbrochen ist. Gelingt dieser Beweis, so verlieren allerdings M.s Bedenken viel von ihrem Ernst und ihrem Eindruck. Denn in dieser Richtigstellung der angeblich scholastischen Lehre liegt auch die Antwort auf die wichtigsten von M. S. 26—42 seiner Broschüre, nach der Darstellung der Tradition, noch vorgebrachten moralphilosophischen Bedenken.

* * *

Zur Zeit der Scholastik kannte man die heute angenommene physiologisch bedingte Sterilität der Frau während gewisser Tage des mensuellen Zyklus nicht. Formell war also die Frage nach dem ethischen Charakter der periodischen Enthaltung in der Zeit der Empfängnismöglichkeit oder der sogenannten fakultativen Sterilität in der Scholastik nicht gestellt. Man kann darum nur die grundsätzliche scholastische Lehre über die Keuschheit in der Ehe überhaupt darstellen und diese grundsätzlichen Lösungen auf den Fall der fakultativen Sterilität anwenden. M. sieht nun in der Scholastik mit dem Wiedererwachen der griechischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie einen neuen Gedanken zum Durchbruch kommen, „die Lehre von der Teleologie des väterlichen Samens und folgerichtig von der schöpferischen Idee des Geschlechtsverkehrs" (14)[3]. Diese Idee läßt nach M. notwendig jeden Verkehr als unerlaubt und unnatürlich erkennen, bei dem die Gatten wissen, daß aus ihrem Liebesakt keine Nachkommenschaft geweckt werden kann, und den sie gerade deshalb in diese Zeit verlegen.

[3] Ohne nähere Angabe bezeichnete Seitenzahlen weisen auf M.'s Broschüre „Erlaubte Geburtenbeschränkung?" hin, P. B. auf M.'s Artikel im Pastor Bonus.

Welche Texte bei Thomas dienen ihm dafür als Grundlage?

1. Zuerst will er die „Zuverlässigkeit dieser Behauptung beleuchten" mit Summa contra Gentes III, 122. M. führt die Stelle so an: „Sic igitur ordinata debet esse seminis emissio, ut sequi possit — generatio conveniens... Contra hominis bonum (d. i. Zeugungszweck) est omnis emissio seminis talimodo, quod generatio sequi non possit; et si ex proposito hoc agatur, opportet esse peccatum." Dann folgt die Anwendung auf die periodische Enthaltung in der empfängnismöglichen Zeit: „Angewandt auf die Zeugungsverhinderung nach Smulders ergäbe sich das Urteil: Da hierbei vorsätzlich (ex proposito) die Samenübergabe nur in jenen 20 Tagen erfolgt, in welchen »eine Zeugung unmöglich ist«, so ist sie Sünde. Da dieser Akt jeweils die Weckung eines »homo in potentia« bewußt hindern soll, wäre die Sünde nicht gering. Thomas stellt sie mit den Sünden gegen das Leben in eine Reihe" (16).

In dieser „Anwendung" M.s ist von Thomas wirklich nur der Sprachgebrauch, sicher aber nicht der „Ideenzusammenhang" oder der Sinn übernommen. Und das kommt wohl hauptsächlich daher, daß M. auch den Wortlaut n u r h a l b z i t i e r t und gerade dort abbricht, wo Thomas näher erklärt, wie er den zitierten ersten Teil des Satzes meint, das „talimodo, quod generatio sequi non possit". Dieses „tali modo", dieses „so" der sexuellen Tätigkeit erklärt Thomas und stellt es ausdrücklich gegen vorschnelle A n w e n d u n g sicher, gerade als hätte er eine solche gefürchtet. Thomas fährt nach den von M. zitierten Worten unmittelbar fort: dico autem modum, ex quo generatio sequi non potest, secundum se, sicut omnis emissio seminis sine naturali commixtione maris et feminae; propter quod huiusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non possit, non propter hoc est contra naturam nec peccatum, sicut si contingat mulierem sterilem esse = ich meine aber dieses „so, daß keine Zeugung folgen kann" im strengen Sinn von der Art und Weise, wie die sexuelle Handlung gestaltet wird (modus secundum se = modus secundum modum), wie z. B. jede Samenablösung ohne naturgemäße körperliche Vereinigung von Mann und Frau; darum heißen derartige Sünden naturwidrig. Wenn aber aus einem der Art und Weise des Verkehrs äußerlichen Grund aus der Samenablösung keine Zeugung folgen kann, so ist das deswegen nicht gegen die Natur und nicht Sünde, so z. B. wenn die Frau unfruchtbar ist."

Thomas untersucht hier in dem von M. nicht wiedergegebenen Gedankenglied die im ersten Teil genannte Unmöglichkeit der biologischen Auswirkung auf ihre Gründe und findet dabei zweierlei: E i n m a l liegt

die biologische Erfolglosigkeit des sexuellen Aktes gerade an der Art seiner körperlichen Ausführung (modus secundum se, modus concumbendi, wie er anderwärts sich ausdrückt), man wird trotz des M. Widerwillens gegen diesen Ausdruck sagen können: an der Struktur (oder inneren Natur) des Aktes; d a s a n d e r e M a l kommt die biologische Erfolglosigkeit nicht von der Art der Gestaltung des sexuellen Aktes, sondern sie kommt zu dieser Eigenstruktur des Aktes h i n z u (accidit = ist verschieden davon und kommt von außen dazu = cadit ad modum = per accidens non potest sequi generatio). Nur beim ersten Grund wird die Handlung unsittlich und widernatürlich, nämlich wenn der Grund für die Unmöglichkeit einer Empfängnis die Art und Weise selbst ist, in der die sexuelle Handlung vollzogen wird. Ist aber die sexuelle Handlung ihrem inneren Bau nach (modus secundum modum) naturgemäß und geht die „Zeugungsverhinderung" auf einen außerhalb dieser Art der Vereinigung liegenden Grund zurück (per accidens non potest sequi generatio), so ist jene Naturwidrigkeit und jene Sündhaftigkeit nicht gegeben. Mit anderen Worten: Nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas normiert die schöpferische Idee des Geschlechtsverkehrs und die Teleologie des väterlichen Samens nur die Art und Weise, wie der väterliche Same übermittelt und der Geschlechtsverkehr ausgeführt werden muß. Nur der modus coeundi wird von der natürlichen Teleologie der Keimzellen vorgeschrieben, nicht aber, was außerhalb dieses modus liegt, was zu ihm sonst noch dazukommt (accidit). Freilich, wenn man „per accidens" nicht als Gegensatz zum modus secundum se (= secundum modum) versteht, sondern wie M. einfach gelegentlich sagt „zufällig — das ist ohne Zutun u n d o h n e V o r a u s b e r e c h n u n g d e r M e n s c h e n" (14, Sperrung von mir), so ist die periodische Enthaltung in der Zeit der Empfängnismöglichkeit nach Thomas ausgeschlossen, aber man hat dabei Thomas nicht übersetzt, sondern etwas in ihn hineingetragen, was er nicht sagt und hat zudem mit der gesperrtgedruckten Hinzufügung eine petitio principii begangen, indem man gerade das voraussetzt, was Gegenstand der Frage ist.

Dagegen wird M. sagen: Thomas versichert doch ausdrücklich, si ex proposito hoc agatur, dann ist es Sünde und widernatürlich; dieses ex proposito, das Absichtliche, Berechnete und Vorsätzliche ist ja gerade das Charakteristische bei der periodischen Enthaltung in der empfängnisgünstigen Zeit. Also verwirft Thomas diese Methode, wenn man seine Grundsätze über die Teleologie des väterlichen Samens anwendet (15/16). — Nein, Thomas sagt in dem Satze „si ex proposito hoc agatur, opportet esse peccatum" mit keinem Worte, es sei Sünde, wenn die Beteiligten

wissen, daß jetzt keine Zeugung folgen könne und berechnend den Erweis ihrer Liebe gerade in diese Zeit verlegen; davon redet er hier gar nicht. Er redet vielmehr nur von der verkehrten Art und Weise in der Durchführung des sexuellen Aktes. Thomas sagt: Wenn die Keimzellen auf eine Weise (tali modo) in Dienst genommen werden, daß nach der Art ihrer Behandlung (dico autem modum secundum se) eine Zeugung ausgeschlossen ist, dann ist das notwendig Sünde, sobald das bewußt und willentlich (ex proposito) geschieht. Thomas fügt diesen Satz eigens hinzu, weil derselbe physiologische Vorgang doch auch ohne propositum, ohne wache Bewußtheit und auch im wachen Zustande ohne darauf gerichtete Willenszustimmung erfolgen kann[4]. Denn auch von diesen nicht willentlichen Vorgängen gilt: sie sind contra bonum hominis, d. h. nach M. gegen den Zeugungszweck. Von jedem Geschehen mit den Keimzellen, bei dem Zeugung unmöglich ist, kann man sagen, es sei gegen das bonum hominis, aber nur wenn das bewußte Tat ist (ex proposito agitur) kann man sagen, es ist Sünde. Darum der Zusatz: wenn diese verkehrte Art und Weise der Keimzellenbehandlung willentlich geschieht, ist es notwendig Sünde. Dieser Hinweis auf die Freiwilligkeit sagt überhaupt nichts aus über den sittlichen Charakter der Handlung, wenn die Unmöglichkeit der Empfängnis nicht durch die Art und Weise der sexuellen Handlung selbst bedingt ist. Davon ist überhaupt erst im folgenden die Rede, vor diesem Zusatz nur von der Naturwidrigkeit aus der Art und Weise der Keimzellenbenützung im strengen Sinn (modus secundum se).

Ich kann darum nicht zugeben, daß M. diese Stelle in der Summa contra Gentes III 122 auf die periodische Enthaltung richtig angewandt hat. Es ist falsch: „Angewandt auf die Zeugungsverhinderung nach Smulders ergäbe sich das Urteil: Da hierbei vorsätzlich (ex proposito) die Samenübergabe nur in jenen 20 Tagen erfolgt, in welchen »eine Zeugung unmöglich ist«, so ist sie Sünde." Müßte die Anwendung der Thomasstelle nicht vielmehr lauten: da hier die Zeugung nicht unmöglich ist aus einer verkehrten Durchführung des sexuellen Aktes selbst (ex modo per se), sondern durch etwas davon Unabhängiges, durch etwas, das nicht in der Art und Weise der Keimzellenbehandlung liegt (per accidens im Verhältnis zum modus secundum se), so ist hier nicht

[4] So in jeder pollutio involuntaria. Aber auch im Gebrauch der Ehe wäre der Fall doch denkbar, daß eine solche die Zeugung ausschließende Art des Verkehrs tatsächlich gegeben und doch nicht vom Willen getragen wäre, daß sie vielmehr z. B. durch plötzlich eintretende äußere Umstände erzwungen wäre. Die Zufügung war auch nötig, weil die Willenszustimmung und damit die Sünde manchmal nur auf der einen Seite der Partner sein wird.

jene Widernatur des menschlichen Handelns gegen die Teleologie der Keimzellen gegeben, auch wenn es bewußt und willentlich so geschieht? Denn jene widernatürliche Sünde ist nach Thomas nur gegeben, wo ex proposito die Keimzellen so behandelt werden, daß nach der Art dieser aktiv und bewußt gestalteten Behandlung Zeugung ausgeschlossen ist. — Es ist damit freilich noch nicht gesagt, daß in jenem zweiten Falle die Handlung unter allen Umständen und nach jeder Hinsicht gut sei. Ausgeschlossen ist durch den Wortlaut der Thomasstelle nur das, was M. gerade darin ausgedrückt sehen will, nämlich, daß in dieser periodischen Enthaltung jener Gegensatz gegen die biologische Tendenz der Keimzellen und darum Widernatur liege, schon deshalb liege, weil faktisch dabei eine Zeugung ausgeschlossen ist und dies auch vorausgesehen und gerne hingenommen wird. Die Scheidung zwischen Sünde und Nichtsünde geht an dieser Thomasstelle nicht über den Gegensatz: vorausgewußte und gewünschte Unfruchtbarkeit des Aktes oder zufällige und ungewollte, sondern über den Gegensatz: Unfruchtbarkeit aus der inneren Struktur und der inneren Natur des sexuellen Aktes, oder Unfruchtbarkeit aus einem von den sexuell Tätigen nicht in diesem Akt selbst gesetzten Grunde (modus emissionis per se — generatio sequi non potest per accidens).

Daß M. bei der Darstellung der Lehre des hl. Thomas die von seinem Autor ausdrücklich und so betont gegebene nähere Erklärung der Leitidee einfach übergeht, ist unverständlich und wissenschaftlich mehr als bedenklich. Er hätte es umsoweniger tun dürfen, als Cajetan, auf den M. sich so oft und so eindringlich beruft, mit den nachdrücklichsten Worten auf diesen zweiten Teil der Stelle hinweist und es aufs allerschärfste tadelt, wenn man diesen Unterschied von „modus per se" und „per accidens" nicht genügend betone, wie es doch Thomas an dieser Stelle tue. Cajetan sagt, dieser Mangel führe zum Ruin der ganzen Moralphilosophie und sei ganz unerträglich. Thomas habe die Vernachlässigung dieser Unterscheidung und die daraus entstehenden Irrtümer vorausgesehen und deshalb den Unterschied so stark hervorgehoben[5].

2. Daß Thomas an der besprochenen Stelle in der Summa contra gentes seine Ausführungen nicht mit den Worten schließt, mit denen M. sie endigen läßt, daß er vielmehr noch eigens erklärt, wie er den Aus-

[5] In Summam theol. II. II. q 154, a 2, n XIV. Der Gegner Cajetans fehlte allerdings im umgekehrten Sinne, aber aus demselben Grunde. Vgl. ebd. q 153, a 3, unter II, wo er klagt: contingit enim etiam sapientes in his quae sunt per accidens, falli. Ähnlich noch oft bei Behandlung des 6. Gebotes und anderwärts.

druck „so, daß eine Zeugung nicht möglich ist" allein verstanden wissen will, ist ein besonders günstiger Umstand. Auch wenn er es nicht eigens hinzugefügt hätte, wäre der Satz nach dem ganzen Sprachgebrauch und der in der Scholastik üblichen streng formalen Ausdrucksweise doch so zu verstehen. Tatsächlich kommt der Satz im Schrifttum des Aquinaten wiederholt auch ohne den erklärenden Zusatz vor, z. B. wo in der Summa theol. II. II. q 154 die Verfehlungen gegen die Keuschheit behandelt werden, im Hauptteil des ersten Artikels und in der Antwort auf den dritten Einwand beim elften Artikel und bei diesem Einwand selbst. In quantum impeditur generatio prolis, est vitium contra naturam, quod est in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest. Cajetan wird aber nicht müde, immer wieder und immer neu zu betonen, diese Wendungen seien „formal" zu verstehen, d. h. impeditur generatio prolis besagt nicht einfach: Zeugung ist unmöglich, sondern die Zeugung wird verhindert durch ein Element der Aktivität im sexuellen Tun, sie wird aktiv unmöglich gemacht. Das sagt das Tätigkeitswort impeditur nach der grammatischen Form, und in dieser Form wollen es die Scholastiker verstanden haben, „formal"! Emissio seminis tali modo, quod non potest sequi generatio heißt: ein solcher Gebrauch der Keimzellen, bei dem nach der aktiven Art des Gebrauches eine Zeugung nicht folgen kann; denn emissio ist zwar Substantiv, aber in der eine Tätigkeit ausdrückenden Form, und in dieser Form will es eine „formale" Redeweise verstanden wissen. Actus, ex quo non p. s. g. heißt bei den formal redenden Scholastikern ein Handeln, bei dem aus dem Aktiven des ganzen Prozesses, aus einem Element der selbstgesetzten Aktivität eine Zeugung nicht möglich ist, oder: eine Handlung, aus der, insofern sie Handlung ist (actus formal verstanden) eine Zeugung nicht folgen kann. — Besonders interessant für den Sprachgebrauch des hl. Thomas ist eine Stelle im Kommentar zum Römerbrief. Im selben Satz stehen gleichbedeutend am Anfang commixtionis modus, ex quo (!) g. s. n. p. und am Ende omnis actus coitus, ex quo g. s. n. p. Cap. I. lectio 8 (bald nach dem Anfang) heißt es: manifestum est, quod secundum naturae intentionem commixtio sexuum in animalibus ordinatur ad actum generationis. Unde omnis commixtionis modus, ex quo generatio sequi non potest, est contra naturam hominis, in quantum est animal. Et secundum hoc dicitur in glos. naturalis usus est, ut vir et mulier in uno concubitu coeant, contra naturam vero, ut masculus masculum polluat, et mulier mulierem: et eadem ratio est de omni actu coitus, ex quo generatio sequi non potest.

Von Cajetan selbst könnte man Sätze genug zitieren, die bei ungenauer Übersetzung unter Außerachtlassung dieser von M. so schlimm behandelten „formalen" Ausdrucksweise für seine Anwendung auf unserem Gebiet sprechen würden. Seite 16 der Broschüre hat M. eine solche Stelle Cajetans auch für sich ausgewertet, aber sehr zu Unrecht, da auch Cajetan formal redet, wie er es auch gerade an dieser Stelle von seinem Meister rühmt. Selbst ein Satz wie folgender: spectat ad ... peccatum contra naturam, si ... seminando intra vas naturale detur opera, ut non sequatur conceptio, aut ex parte viri aut ex parte feminae, quacumque id arte et industria fiat, quoniam tunc ex intentione seminatio impeditur a suo naturali fine, bedeutet nicht was M. meint. Datur opera seminando heißt eben, wenn man nur die Worte formal nimmt, d. h. wenn man Aktiv und Passiv oder Medium, per se und per accidens unterscheidet, wie man doch wohl sollte, solange es nun einmal sachlich nicht identische Dinge sind: In der Art der Keimzellenbehandlung (seminando sagt der Form nach doch den modus der Aktivität!) wird ein aktives Moment gesetzt (datur opera), daß eine Zeugung nicht folgen kann. Seminatio tunc ex intentione impeditur ... = durch eine bewußte und berechnete T ä t i g k e i t oder bewußte Unterlassung wird von dem den Akt Setzenden der natürliche Sinn des Aktes herausgebrochen (nicht einfach: er ist in dieser Zeit unmöglich). — Was M. Seite 16/17 der Broschüre von einer anderen Stelle Cajetans schreibt, ist ebenso abwegig und irreführend, sie beweist für unsere Frage gar nichts, läßt sich auf die periodische Enthaltung gar nicht anwenden. Es ist die Rede vom concubitus viri voluntarie non seminantis et mulieris seminantis. Hier weist aber Cajetan gerade nach, daß in diesem Falle die Unmöglichkeit, das naturgegebene biologische Ziel des Aktes zu erreichen, in einem aktiven selbstgesetzten bzw. freiwillig unterlassenen Element des bewußten Verhaltens liegt, in einem abusus instrumenti fluidi, d. h. in einer verkehrten Art mit den Keimzellen (diese sind das „instrumentum fluidum") aktiv umzugehen. Die Zeugung ist in diesem Beispiel Cajetans nicht ausgeschlossen durch ein von der Durchführung des sexuellen Aktes unabhängiges Element, sondern gerade von der A r t d e r B e i w o h n u n g. Ex tali concubitu heißt auch bei Cajetan: Wenn die Gatten auf diese Weise ihren Verkehr einrichten, kann nach der von ihnen aktiv gesetzten Art des Gebrauches der Keimzellen keine Zeugung eintreten. D a s ist freilich nach Thomas und Cajetan und allen katholischen Theologen auch der neuesten Zeit unsittlich und naturwidrig, m i t w e l c h e r M e t h o d e e s a u c h g e s c h e h e. M. unterstellt wieder ganz zu Unrecht und ganz gegen den zu interpretierenden Text, in diesem von Cajetan

angezogenen Falle und in der periodischen Enthaltung sei es beide Male in gleicher Weise bewußte Zeugungsverhütung, nur die Methode sei verschieden. Von Cajetans Fall und nur von diesem gilt nach des großen Kommentators Ausführung: Zeugungsverhütung ist hier formell gegeben, d. h. Zeugung wird aktiv verhütet, sie wird aktiv behindert durch ein Element, das beim coitus bewußt und freiwillig unterlassen wird, obwohl es zum fruchtbaren Verkehr erfordert ist[6]. Das und nur das ist echte Zeugungsverhütung. Hier und nur hier wird, wie die Enzyklika Casti conubii sich ausdrückt, die innere Natur des Aktes selbst und damit die Hinordnung des Aktiven auf das Hauptziel angetastet. So aber ist die Zeugungsverhütung bei der periodischen Enthaltung eben gerade nicht gegeben. Hier wird sie nicht durch das Tun der Gatten behindert, sie ist behindert durch die zeitweilige Unfruchtbarkeit der Frau; sie wird nicht durch die Art des Verkehrs selbst ausgeschlossen, sie ist ausgeschlossen von ihm ganz unabhängig. Sie liegt nicht daran, daß die innere Natur des Aktes selbst angetastet und damit die Hinordnung auf das Hauptziel des ganzen sexuellen Lebens zerstört wird, selbst dann nicht, wenn man um die notwendige biologische Erfolglosigkeit weiß und den Akt gerade deshalb in dieser Zeit setzt. — Es heißt wirklich, real Verschiedenes gleichsetzen, wenn man diese beiden Arten einfachhin „Zeugungsverhinderung" nennt und meint, nur die Methode sei dabei verschieden. Der Unterschied liegt gerade in der „Verhinderung" selbst: Das eine Mal wird der Akt selbst durch die Art seines Vollzugs der ihm doch naturhaft innewohnenden Zeugungsidee bewußt entgegengestellt, das andere Mal wird er nach der Gestaltung aller ihn bildenden Aktelemente der Zeugungsidee unter- und eingeordnet, wenn auch seine physiologisch bedingte Unfruchtbarkeit vorausgesehen, gewünscht und errechnet wird; das eine Mal ist die Unfruchtbarkeit des Aktes von den Gatten in einem Element ihres aktiven Vorgehens selbst bewußt gewirkt und verursacht, das andere Mal ist die Unfruchtbarkeit dieses ihres jetzigen Verkehrs von der Natur gegeben, auch wenn sie darum wissen und ihn absichtlich in diese durch Naturvorgänge von ihrem Willen unabhängig bestimmte Zeit verlegen; das eine Mal wird Zeugung durch das sexuelle Tun der Gatten verhindert, das andere Mal ist sie davon unabhängig gehindert; das eine Mal ist es Verhinderung „formal", das andere Mal nur „materiell", nicht aktiv, nur im Resultat.

[6] Negat... seminationem. Tenetur ad coitum, ex quo secundum se possit sequi generatio. Constat autem, quod ex coitu sine semine non potest sequi generatio. In II. II. q 154, a 1, n XII.

Hier stehen wir an einem Punkt, an dem wir erkennen können, warum M.s historischer Rückblick falsche Resultate zeitigen mußte, warum der „Ideenzusammenhang" zwischen seiner Lehre (nicht der heutigen kirchlichen Lehre!) und der Scholastik „trotz des gleichen Sprachgebrauches an wichtigen Stellen durchbrochen" ist. „Sämtliche einschlägigen Ausdrücke der neueren Moralisten, welche die »Vereitelung des Kindersegens« oder die »frustratio seu irritatio seminis« als ausschlaggebendes Unrecht verurteilen, sind gerade jener scholastischen Denkweise entnommen" (17). Sehr richtig. Die Ausdrücke sind wörtlich entnommen, aber verstehen kann man sie bald formal in dem durch die grammatische Form gebotenen aktiven Sinn, bald material im Sinne des tatsächlichen Resultates. Diese und alle ähnlichen Ausdrücke wie »Zeugungsverhinderung, Empfängnisverhütung, Ausschaltung der biologischen Frucht, Vereitelung der Intention der Natur, Verhütung der Konzeption« usw. können in diesem doppelten Sinne verstanden werden, daß die Zeugung ausgeschlossen wird, in der sexuellen Aktivität ausgeschlossen wird, oder daß sie ausgeschlossen ist, von der Gestaltung der sexuellen Aktivität unabhängig durch andere Umstände ausgeschlossen ist. — Wenn man nun alle Behauptungen, die die Alten nur von der ersten, der formalen Bedeutung dieser Worte aussagten, auch der zweiten bloß materialen Bedeutung beilegt, dann muß der historische Rückblick falsch werden, dann bleibt von den Alten nur der äußere Sprachgebrauch, der Sinn wird aber gerade dadurch verfälscht, daß man für die andere Sache die gleichen Worte benützt. Wenn man auch aus mangelnder Vertrautheit mit der genauen Redeweise der Scholastik auf diesen Unterschied nicht von selbst achtete, die ausdrückliche und wiederholt so scharf betonte Einschränkung auf den einen Sinn müßte den Fachmann doch gelegentlich einmal auf die verhängnisvolle Verwechslung aufmerksam machen, müßte ihm die dauernde Verwischung sachlicher Unterschiede zum Bewußtsein bringen!

So ist auch Seite 18 die Berufung auf Äußerungen von Bilz und Schilling gar nicht beweisend. Beide, der Dogmatiker und der Moralist, sind ja durchaus nicht der Ansicht, daß jede periodische Enthaltung in der konzeptionsgünstigen Zeit widernatürlich sei und gegen die Teleologie des väterlichen Samens verstoße. Und doch sind sie durch die angeführten Stellen nicht im Widerspruch mit sich selbst, wenn sie das „Ausschalten, Vereiteln" usw. im aktiven, formalen Sinn verstehen. Tatsächlich bemühen sie sich ja auch, das noch durch nähere Zusätze

sicherzustellen. — In der von M. im gleichen Zusammenhang aus der Enzyklika C. c. zitierten Hauptstelle, die nach ihrem ganzen Tenor einer endgültigen lehramtlichen Entscheidung gleichkommt, sieht man geradezu das Bemühen, durch Häufung der Zusätze das formale, aktive Verständnis ganz im Sinne von Thomas und Cajetan und der ganzen kirchlichen Tradition sicherzustellen: Als widersittlich und schwer schuldhaft verworfen ist „jeder Gebrauch der Ehe, bei dessen Vollzug (in quo exercendo!) der Akt (!) durch bewußt darauf gerichtete Tätigkeit der Menschen (de industia hominum!) seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt wird (destituatur = Tätigkeitswort)". Man hat doch den ganz bestimmten Eindruck, daß diese Form gewählt wurde, um die periodische Verlegung des Aktes in die Zeit der monatlichen Sterilität oder der geringeren Empfänglichkeit nicht mit einzuschließen, zumal im Zusammenhalt mit der wenig später folgenden Stelle: „Auch jene Eheleute handeln nicht wider die Natur, die in ganz natürlicher Weise von ihrem Rechte Gebrauch machen, obwohl aus ihrem Tun infolge natürlicher Umstände, seien es bestimmte Zeiten oder gewisse Mängel der Anlage, neues Leben nicht entstehen kann, ... vorausgesetzt, daß die innere Natur des Aktes und damit seine pflichtmäßige Hinordnung auf das Hauptziel nicht angetastet wird." Man meint an den beiden Stellen eine Umschreibung von Thomas und Cajetan zu haben: tali modo, quod generatio sequi non possit; dico autem modum ... secundum se — und: si per accidens sequi non potest generatio[7].

3. Wenn M. die Texte bei Thomas richtig aufgefaßt hätte, stünde Thomas mit sich selbst in Widerspruch. Nach dem von M. ihnen beigelegten Sinn müßten diese Texte auch den Verkehr nach schon eingetretener Empfängnis als naturwidrig treffen. Denn dieser Verkehr käme in keiner Weise der Forderung nach, die Thomas und Cajetan an „jeden einzelnen Akt des Eheverkehrs erhoben" (16): sic ordinata

[7] Nur nebenbei sei bemerkt, daß es doch nicht gut angeht, aus diesen „bestimmten Zeiten" die Zeit der monatlichen „Sterilität" auszunehmen, weil „vor der Smulderschen Schrift und vor Herausgabe des Grazer Konzip-Kalenders die Sache für weitere Kreise noch ziemlich unbekannt war und 1930 nur in wenigen Aufsätzen der gynäkologischen Fachliteratur erörtert wurde" (P. B. 258). In der Form und Begründung von Knaus war die Theorie nicht weiter bekannt, aber die Sache war doch seit Jahrzehnten Gegenstand lebhafter Erörterungen, sie war doch in alle Morallehrbücher aufgenommen und hatte in einer Reihe von Entscheidungen die Römischen Behörden beschäftigt. Ein Unterschied gegenüber Capellmann ist doch in der Sache, von der Bestimmung der Tage abgesehen, grundsätzlich kaum festzustellen, um so weniger, wenn man mit M. der Ansicht sein darf, die Gewißheit der monatlichen Sterilität sei weit geringer, als die Urheber der neuen Theorie meinen, sie sei kaum größer als nach Capellmann.

debet esse seminis emissio, ut sequi possit generatio conveniens. Auch dieser Verkehr würde unter das Verdikt fallen, wie M. es auffaßt: omnis actus venereus, ex quo non potest sequi generatio, spectat ad vitium contra naturam. — Doch M. würde sagen: Hier geschieht das nicht ex proposito. Damit täuscht er. Ex proposito hic emittitur semen. Ex proposito sic agitur und die Gatten wissen, daß eine Zeugung objektiv ausgeschlossen ist, v i e l s i c h e r e r als bei der periodischen Enthaltung nach Capellmann und Knaus. Thomas aber sieht im Kommentar zum vierten Sentenzenbuch des Petrus Lombardus (D 31, expositio textus) das Sündhafte am Verkehr zur Zeit der Hoffnung der werdenden Mutter wesenhaft nur dort gegeben, wo er dem Kinde schaden würde und in diesem Sinne erklärt er auch die bekannte scharfe Hieronymusstelle. An sich ist dieser Verkehr nach Thomas erlaubt, jedenfalls nicht naturwidrig aus der Teleologie des väterlichen Samens und der schöpferischen Idee des Geschlechtsverkehrs.

4. Unsere Auffassung vom Sinn der von M. angezogenen Thomastexte wird nach der Seite der sprachlichen Formulierung noch deutlicher dadurch bestätigt, wie Thomas den ehelichen Verkehr während der Zeit der Menstruation beurteilt. Im Sentenzenkommentar L IV, D 32, a 2, q 2, sol. II führt Thomas aus: Im alten Bunde war dieser Verkehr verboten. Aus zwei Gründen: Einmal wegen der dadurch bedingten gesetzlichen Unreinigkeit, dann wegen der Gefahr, die solcher Verkehr der daraus eventuell entstehenden Nachkommenschaft zu bringen pflegt. Vom erstgenannten Grunde her bestehen im neuen Testament keine Bedenken, da das alttestamentliche Ceremonialgesetz im neutestamentlichen Gottesreich keine Geltung mehr hat. Der zweite Grund aber ist ein allgemein ethischer, der auch im Reiche Christi Kraft hat (ob die zugrundeliegende medizinische Ansicht überhaupt richtig ist, kommt für unsere Zwecke nicht in Frage). Man muß nun nach Thomas allerdings unterscheiden zwischen dem normalen Vorgang der monatlichen Periode und einem dauernden krankhaften Blutfluß (fluxus innaturalis). In der normalen Periode ist eine Empfängnis möglich und damit nach der medizinischen Kenntnis der Zeit auch die Gefahr vorhanden, daß dem Kind eine üble Erbschaft ins Leben mitgegeben wird. Da aber dieser Zustand jeweils nur kurze Zeit dauert, so fordert diese Gefahr für die Nachkommenschaft Enthaltung der Eheleute. Ganz anders bei dauerndem k r a n k h a f t e n B l u t f l u ß. Hier wäre die Enthaltsamkeit viel schwerer, weil dauernd. Auf der anderen Seite fällt die Gefahr für die Nachkommenschaft ganz weg, denn die Frau ist in solchem Zustande steril. Gerade d e s h a l b ist in diesem Falle der Verkehr erlaubt. So treffen wir hier bei Thomas

sprachlich genau die Umkehrung des von M. falsch aufgefaßten und in diesem falschen Verständnis zur Leitidee gemachten Satzes: In fluxu ergo menstruorum innaturali non est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in lege nova, tum propter infirmitatem, quia (!) mulier in tali statu concipere non potest, tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus, unde opporteret quod vir perpetuo abstineret. Also gerade weil eine Empfängnis unmöglich ist und man um diese Unmöglichkeit weiß, darf der Verkehr stattfinden; weil die Teleologie des väterlichen Samens nicht erreicht werden kann, die einen schweren Schaden für das Kind bedeuten würde, gerade deshalb und im Gedanken daran, also gewiß ex proposito, bewußt und absichtlich, darf der Verkehr erbeten und geleistet werden.

In der Lehre des hl. Thomas liegt aber hier kein Widerspruch. Denn auch in diesem Falle gilt seine richtig verstandene Leitidee: sic ordinata debet esse seminis emissio, ut sequi possit generatio conveniens. Die Art der Durchführung solchen Verkehrs hat sich auch voll und ganz zu richten nach der Teleologie des väterlichen Samens (quoad modum secundum se); d. h. in der Aktivität der Beiden in der Gestaltung dieses Verkehrs darf auch kein Element enthalten sein, das jenem Hauptziel nicht eingeordnet werden könnte, und das auch dann, wenn die Gatten wissen, daß ihr Verkehr notwendig fruchtlos bleibt und daß sie ihn gar nicht vornehmen dürften, wenn er fruchtbar sein könnte. Auch in diesem Falle müssen sie „in ganz natürlicher Weise (recta et naturali ratione) von ihrem Rechte Gebrauch machen, obwohl aus ihrem Tun infolge natürlicher Umstände ... neues Leben nicht entstehen kann". Dabei ist „die innere Natur des Aktes und damit die pflichtmäßige Einordnung in das Hauptziel nicht angetastet". (Enzyklika Casti conubii.) — Die Teleologie des väterlichen Samens, die schöpferische Idee des Geschlechtsverkehrs beherrscht eben durchweg das Aktive, den modus per se in jedem einzelnen sexuellen Akt! Sie dürfen verkehren (nach dieser letzteren Stelle bei Thomas von Aquin), wenn und weil die Zeugung durch ein von ihrem augenblicklichen Handeln unabhängiges Element ausgeschlossen ist, aber sie dürfen auch in diesem Falle kein Element setzen, das die Zeugung aktiv ausschließen würde. Nicht jeder Verkehr ist somit nach Th. unerlaubt, der bewußt geübt wird, weil Zeugung ausgeschlossen ist, sondern nur der sie selbst ausschließen würde.

5. An all diesen Stellen, auch der letztgenannten, ist, wie schon gesagt, von Thomas nicht unser Fall der fakultativen Sterilität genannt und formell behandelt. Denn in ihr wird die Unfruchtbarkeit bewußt aus-

genutzt, auch wo man zu anderer Zeit fruchtbaren Verkehr üben könnte. Was aber hier gezeigt werden sollte, ist das: die Leitidee des hl. Thomas und der Scholastik von der Teleologie des väterlichen Samens und der schöpferischen Idee des Geschlechtsverkehrs — übrigens ein ganz alter und nicht erst in der Scholastik zum Durchbruch gekommener Gedanke — schließt den Verkehr in der periodisch unfruchtbaren Zeit der Frau nicht aus, die von der Scholastik gelehrte Naturwidrigkeit, die „in jedem Akte liegt, aus dem Zeugung nicht folgen kann", ist in der Verlegung des Verkehrs in die konzeptionsfreie Zeit nicht gegeben.

Wie aber ebenfalls schon hervorgehoben, ist damit noch nicht gesagt, daß eine solche Handlung unter allen Umständen und in jedem Falle einwandfrei sei, was freilich auch nie behauptet wurde. Besonders bedarf die Frage noch der Erörterung, wie es sittlich zu beurteilen ist, wenn grundsätzlich lange Jahre oder die ganze Dauer einer Ehe hindurch der Verkehr nur in der Zeit der periodischen Unfruchtbarkeit geübt werden will. Doch gehört das nicht mehr zum Ziel dieser Zeilen. Es sollte hier nur eine falsche Wegweisung aus angeblich absolut sicherer Tradition entfernt werden.

Ebenso wäre es wichtig zu zeigen, daß die dargestellte scholastische Denkweise die von M. in einem armen, aber um so häufiger angewandten Vokabularium (6, 15, 19, 27, 57, 60) gegebene Charakterisierung als formalistische Denkweise, spitzfindige Formalistik und formalistische Spitzfindigkeit nicht verdient. Es kann unschwer gezeigt werden, daß sich hinter dieser Grundlage der ganzen scholastischen Ethik starker Wirklichkeitssinn birgt, so stark, daß das der „rocher de bronce ist, auf dem unsere ganze objektiv-normative Ethik steht. Geben wir diese Position preis, dann gibt es keinen Halt mehr: wir rutschen unfehlbar ab in eine subjektivistische Gesinnungsethik oder — als einzige Ausflucht — in den kantischen Formalismus (!) der Ethik" (von Nell-Breuning a. a. O.). Man glaubt in diesen Worten eine Übersetzung mancher warnender Stellen Cajetans vor sich zu haben. Bestätigende Beispiele aus der Geschichte der Moraltheologie der letzten Jahrzehnte fehlen nicht.

DAS PRIESTERIDEAL NACH SAILER

Von Domvikar W. Schlags.

Sailer sah seine höchste Lebensaufgabe in der Heranbildung würdiger und tüchtiger Priester. Er suchte in ihnen das Priesterideal zu verwirklichen. Wissenschaftliche und asketische Ausbildung, theoretische und praktische Erziehung des Klerus übte Sailer bis an sein Lebensende. Diesem Ziele dient unmittelbar der weitaus größte Teil seiner Schriften und der noch übrige Teil kann den Priestern wenigstens in der Erfüllung ihrer Aufgabe noch gute Dienste leisten. Sie wirken noch nach seinem Tode. Denn große Teile seiner Werke haben auch heute noch wenig an ihrer Kraft verloren. Eine kurze Auslese wird uns das zeigen.

Eine von den dreizehn Priesterbiographien, die Sailer der Priesterbildung widmete, behandelt das Leben seines Freundes Winkelhofer — nach einer kurzen Darlegung der Lebensdaten in zwei Teilen. Der eine trägt die Aufschrift: Der Mensch im Prediger — der andere: Der Prediger im Menschen. Lassen wir diese Einteilungsart Sailers uns als Muster dienen, so können wir das Priesterideal, das Sailer vorschwebte, wohl am besten darstellen, wenn wir eine ähnliche Einteilung wählen und sehen, was Sailer I. vom Menschen im Priester und II. vom Priester im Menschen verlangte.

I. Der Mensch im Priester.

Sicher ist kein Mensch so sehr verpflichtet, das von Gott verlangte Idealleben in sich zu verwirklichen und der ihm von Gott gesetzten Bestimmung gerecht zu werden, wie der Priester. Die allgemeine Menschenbestimmung faßt Sailer in seinem Exerzitienbuche zusammen in die kurzen, aber klassischen Worte: Hier heilig — dort selig! (S. 26, 32 fg.)

Anderes als „Hier heilig — dort selig" ist auch dem Priester nicht als Ziel gesteckt. Um das „hier heilig" zu erreichen, ist ein beständiger Kampf gegen die Eigenliebe zu führen. Was das heißt, lernen wir durch Selbstkenntnis. Wie wir den Kampf führen sollen, lernen wir durch den rechten Gebrauch der Mittel, die uns dafür zu Gebote stehen. Wir werden also den Idealmenschen und vor allem den Idealmenschen im Priester erkennen und sehen, was Sailer zur Verwirklichung dieses Ideals fordert, wenn uns dreierlei klar ist: A. das Nosce te, B. das Vince te und C. die Mittel, die dabei helfen.

A. Nosce te!

In der Lebensgeschichte Karl Schlunds rühmt Sailer dessen Treue „in dem Vorsatze", „Das Studium der Wissenschaft in Verbindung mit

stetiger Selbstforschung und Selbstbildung fortzusetzen. Denn ein stillgestandener Mann zu werden, das hieße ihm lebend — tot sein" (S. 21, 329).

Dieser Selbstforschung widmet Sailer in den „vertrauten Reden an Jünglinge" einen Zyklus von sechs Reden (S. 30, 154/191). Da erklärt er zunächst, was es heißt, sich selbst prüfen. Es heißt, „das göttliche Gesetz als einen hellen Spiegel gerade vor sich hinstellen und in diesem Spiegel das Angesicht seiner Seele betrachten — so lange und scharf betrachten, bis wir jede, die größte und die geringste Makel in uns wahrgenommen haben".

Dabei dürfen wir „nicht nur die Absichten, deren wir uns deutlich bewußt werden können", ins Auge fassen, sondern müssen „auch die geheimsten Triebfedern, die wir uns selber sorgsam verbergen, erforschen, parteilos erforschen, im Angesichte Gottes erforschen — und nicht nur erforschen, sondern sie vergleichen mit seinem Gesetze, und dies Vergleichen fortsetzen, bis uns endlich die Wahrheit ins Auge leuchtet: Das bist du! — Du bist nicht das, was deine tückische Hausschmeichlerin, die Eigenliebe aus dir macht".

Die „Weisheitslehre in Maximen für künftige Regenten" enthält als erste Maxime: Erkenne dich selbst! Was da dem Regenten gesagt wird, gilt erst recht dem Priester.

„Wer sich selbst erkennen will, muß sich selber erforschen. Wer sich selbst erforschen will, der blicke mit treuem, d. h. mit geschärftem, parteilosem, oft wiederholtem Blicke

1. auf sich hin (auf den äußeren Menschen),
2. in sich hinein (in den innern Menschen),
3. auf das, was auf ihn Einfluß hat (auf die Natur, die Welt, die Menschheit).

Wer mit treuem Blicke in sich forscht, nimmt in sich wahr — mancherlei Begierden und ihnen gegenüber eine Vernunft — mancherlei Begierden und ihnen gegenüber einen freien Willen.

Die Begierden sind zahllos, lassen sich aber doch auf drei zurückführen: Begierden nach dem, was erfreut — Begierden nach dem, was ehrt — Begierden nach dem, was nützt. Also Begierden nach Genuß, nach Hoheit und Ehre, nach Habe" (S. 7, 150/1).

Aus den Tagebüchern Karl Schlunds gibt Sailer eine ausführliche Notiz über diesen Gegenstand wieder. Sie ist ganz in Sailers Geist geschrieben. Wir geben sie hier in etwas gekürzter Form, aber doch ihrem ganzen Inhalte nach wieder. Sie trägt das Datum: 1. Jänner 1810 und

die Aufschrift: Wunderspiegel oder das rechte Nosce te ipsum. Da heißt es: Der Wunderspiegel zeigt mir in zwölf Inschriften auf ebenso vielen Täfelchen, was ich bin und werde.

1. Im Menschen lebt ein natürlicher Hang zum Bösen.
2. Dieser Hang zum Bösen — im Menschen — ist der Feind des Menschen.
3. Dieser Feind im Menschen schläft nie — oder schläft nur kurzen leisen Schlaf.
4. Beispiel, Versuchung, Gelegenheit reizt ihn, weckt ihn, hält ihn wach.
5. Jeder Gegenstand der Lust drückt ihm Waffen in die Hand.
6. Die Zauberkunst der Phantasie ist sein Bundesgenosse.
7. Von ihm überwältigt, gibt der Wille nach und verschafft ihm den Sieg.
8. Unüberwindlich ist er, sobald er dem Menschen die Ketten der eisernen Gewohnheit angelegt hat.
9. Getäuscht und bestochen, übernimmt es der Verstand, ihn vor Gott, vor dem Gewissen und vor der Welt zu rechtfertigen.
10. Gegen den Feind im Menschen kämpft nur der Glaube — an Gott, an Christus, an die Kirche, an die Ewigkeit.
11. Nur der herrschende Geist des Christentums besiegt ihn.
12. Den Sieg über den Feind im Menschen krönt die Ewigkeit.

B. Vince te!

Das „hier heilig" erreichen wir nur durch wahre Gottes- und Menschenliebe. Es wird verhindert, wo die Selbstsucht herrscht. Das erklärt Sailer ausführlich in der sechsten Betrachtung seines Exerzitienbuches (S. 26, 61 fg.) und in der 34. Vorlesung der „Grundlehren" (S. 8, 419 fg.), wo er den dreigestaltigen Egoismus als die Quelle alles Bösen nachweist. Nach seinem Tagebuch ist sie „der Wurm, über den wir jeden Augenblick den zertretenden Fuß halten" müssen; denn sonst „bäumt er sich leicht zum fürchterlichen Drachen", der, um „gewisser zu siegen, sich gern in die freundliche Gestalt eines Lichtengels kleidet" (S. 39, 363). In Briefen lesen wir von der Eigenliebe, die „so selbstsüchtig, daß sie sich in allem sucht — so sinnreich, daß sie sich in allem findet, — und dabei so tückisch, daß sie sich in allem versteckt" (S. 12, 392).

1. Stolz, Verlangen nach Ehre — ist das erste Haupt, das dem Drachen Eigenliebe abgeschlagen werden muß. Sailer hat es ihm abgeschlagen. Die Ruhe und Gelassenheit, mit der er seine Feinde über sich

triumphieren ließ, sein Schweigen bei jahrelangen Lästerungen — beweisen das zur Genüge. Nach Ehrenstellen streben, kannte er nicht. Wohin er sich von Gott gestellt glaubte, da war sein Wirkungskreis. Schriftlich und mündlich warnte er seine Schüler vor jeder Überhebung, vor allem vor der „eingebildeten Frühweisheit". Was er selbst durch Wort und Beispiel lehrte, das macht er in den von ihm verfaßten Priesterleben anschaulich. Die Lebensbeschreibung des Pfarrers Heggelin gibt ihm da besondere Gelegenheit. Von ihm konnte er sagen: „Stolz und Ehrsucht waren ihm so fremd, daß er geflissentlich andern leeren Platz machte, wo sie sich zeigen und glänzen konnten." Pfarrer Heggelin verstand auch eine Kunst, in der nicht jeder bewandert ist. „Er freute sich, wenn er Männer kennen lernte, die gelehrter, die geschickter, die angesehener waren als er" (S. 21, 168). In seinen Briefen findet sich auch das schöne Wort: „Mein Grundsatz ist, niemand zu richten, weil ich an mir selbst noch vieles zu verbessern finde" (S. 21, 136).

Als besondere Warnung für die jüngeren Priester führt Sailer aus einem andern Briefe Heggelins die Klage an, daß so manche, die während der Studien den „Stolz der Baumschule" bildeten, nachher unter den „Krankheiten des Zeitalters" sehr schwer gelitten haben. Als eine „der giftigsten und allgemeinsten Krankheiten" dieser Art nennt er: „Dünkel — unter der Firma der vollendeten Weisheit" (S. 21, 135). Demut ist die Grundlage jeden höheren Strebens, jeden übernatürlichen Wirkens. „Je mehr sich der Menschengeist, Tag und Nacht, vor Gottes Antlitz demütigt — in sein Nichts versinkend und absterbend aller Eitelkeit: desto weiter tun sich die Himmel über ihm auf, desto köstlichere Schätze strömen herab in sein Innerstes und mit desto größerem Wohlgefallen ruht das segnende Mutterauge der ewigen Vorsehung (Vorsicht) über ihm" (S. 39, 350).

2. Fleischeslust. — Zweierlei Begierde nach Genuß reizt da zur Sünde: Unmäßigkeit in Speise und Trank — und Unordnung in dem, was Gott für die Erhaltung des Menschengeschlechtes bestimmt und angeordnet hat.

Wieder finden wir in Heggelin Vorbild und Muster. Er war Mann der christlichen Mäßigkeit. Schon in jungen Jahren wies er den gereichten Tischwein zurück, um leichter über sein Feuertemperament Herr zu werden. Sein ganzes Leben lang begnügte er sich mit einfachster Kost. Nur wenn er Gäste hatte, ging er für diese von seiner Einfachheit ab und wußte dabei geschickt die eigene Genügsamkeit zu verbergen. Etwas drastisch klingt seine Warnung:

„Der Sklave seines Bauches vertrinkt und verschläft die schönsten Stunden seines Lebens, wird nie etwas großes ausrichten und läuft Gefahr, Wahrheit und Pflicht um ein Glas Wein zu verkaufen" (S. 21, 169).

Wer sehen will, wie Sailer die Jugend zur Reinheit des Herzens zu begeistern suchte, der lese die herrlichen Ausführungen über den Wert und die Bewahrungsmittel der Keuschheit. Sie sind geschrieben „Für Jünglinge und Jungfrauen" und eingeleitet mit den Worten: „Euer Alter hat viele Feinde: Ich möchte euch gern wider den fürchterlichsten bewaffnen. Euer Alter hat viele Schätze: Ich möchte euch gern den köstlichsten bewahren helfen" (S. 22, 250 fg.). Dem gleichen Zwecke dienen auch mehr als eine der „vertrauten Reden an Jünglinge" (vor allem S. 30, 178 fg., 368 fg.). Er steht auch nicht an, den jungen Theologen ganz eingehende und tiefbegründete Warnungen vor Liebeleien vorzulegen (S. 15, 78 fg.). Der reine Sinn, der ihn selbst beherrschte, zeigt sich vor allem auch in der ganz übernatürlichen Auffassung vom Familienleben und in allem, was er getan und geschrieben hat, um diese Auffassung zu verbreiten und zu festigen[1].

3. Augenlust — Durst nach Habe, nach irdischem Besitz ist eine Schande für jeden Menschen, besonders den Priester. Sein Auskommen soll er haben. Sailer wehrt sich gegen „die Zeitgenossen, die es gerne sähen, daß man den Lehrern der Religion den Maulkorb anlegte". Er hält es „mit Moses und wünscht seinen Mitgeistlichen, daß man ihnen das Los des Dreschochsen nicht verkümmere — und mit Paulus, daß ihnen das Zeitliche auch ferner noch mitgeteilt werde von denen, welchen sie das Ewige darreichen" (S. 39, 377 — Tagebuch vom 8. 2. 1809). Aber seine Ideale sind Männer wie Heggelin, der „Habsucht kleinen Seelen" überläßt, der nicht „reich werden, aber ein ehrlicher Mann bleiben, seine Schulden bezahlen und von dem zeitlichen Gute andern Gutes tun" will (S. 21, 169).

Einer der kürzeren Biographien gibt Sailer den Titel: „Das Testament des Pfarrers von Grünthal — samt einigen Nachrichten von seinem Leben und Tode" (S. 21, 451—742). Das Testament hat nicht die gesetzliche vorgeschriebene Form, sondern die eines Briefes, zeigt aber in mustergiltiger Weise die Einstellung, die ein Priester irdischem Besitze gegenüber haben muß. Es ist wert, hier mit geringen Kürzungen wiedergegeben zu werden. Nach einer entsprechenden Einleitung heißt es:

„Also wie ich es wahrhaft als meinen Willen erkenne, wie ihr es verantworten und mit Segen nehmen könnt, — ist es so:

[1] Wir verweisen hier auf den Artikel: Bischof Sailer über Ehe und Familienleben in Nr. 1 u. 2 des Jahrgangs.

1. Was ich von meinen Eltern empfangen habe, das dürft und könnt ihr mit Segen nehmen, empfangene Erbschaften ebenso.

2. Was außer diesem überbleiben möchte und hier von der Pfarre erworben worden, das ist Kirchen- und Armen-Gut; das gehört hierher. Dabei wäre kein Segen, wenn ihr es nähmet.

3. Ich will nicht, daß das, was da ist, versteigert werde, bevor ein neuer Pfarrer ernannt und vorhanden ist. Er kann alsdann nach einer billigen Schätzung alles zusammen haben, oder aber, wenn er will, auch versteigern lassen und mitkaufen. Warum? Ich habe auch alles von meinem Vorfahrer ohne Versteigerung übernommen; es ist in meinen Augen zu hart und abscheulich, wenn ich mit meinem Nachfolger anders handle, und wenn er sich alles, sogar Heu, Stroh, Dünger, neu anschaffen soll. Diese Art Hagelschlag im ersten Jahr schon will ich ihm nicht verursachen. —

4. Die jung herangezogenen Bäume will ich auch nicht in Ansatz gebracht wissen; sie sollen dem Nachfolger bleiben.

5. Sind Getreideschulden vorhanden von Aermeren, so mögt ihr diese Schulden nachsehen.

Mein Grab sei neben dem meines Vaters, und mein Grabmal ein einfaches kleines Kreuz oder Steinlein. Darauf stehe mein Name, mein Alter und wie lange ich Pfarrer war — keine Silbe Lob, aber das Schlußwort: „Kinder liebet einander und betet für euren verstorbenen Seelsorger."

Diesen Willen habe ich dir, lieber Aloys kund tun wollen, und wünsche, daß ihr ihn in Erfüllung bringen und elterliches Gut zurückerhalten möget! Man kann oft auch schnell sterben.

Grünthal, den 28. September 1815.

Dein Bruder

Anton Stehbauer, Pfarrer mppa."

In Heggelins Testament stand überhaupt nichts von den Armen. „Denn was die Armen betrifft, so versparte Heggelin die Erfüllung der dringendsten Alltagspflicht nicht auf die Nacht, in der niemand mehr wirken kann. Er gab so lang er geben konnte, und gab denen, die sein Blick vor andern der Hilfe bedürftig und würdig fand" (S. 21, 169).

C. Kampfmittel.

Zu Sailers Zeit war — und heute ist noch oder wieder — die Menschheit „durch Verkünstelung des Luxus und durch abenteuerliche Bewegungen der bloßen Verstandesbildung von der einfachen Natur immer weiter abgekommen". Darum war und ist es notwendig, sie schon in der Jugend, „in ihren zarten Sprößlingen wieder in das ver-

laßne Geleise — der Arbeitsamkeit — der Genügsamkeit — der Gewissenstreue — der Gottesfurcht — einzuleiten" (S. 6, 136). Das heißt nichts anderes als: Wir müssen von Jugend auf wider die Auswüchse der Eigenliebe kämpfen. Dem Priester und dem Priesterkandidaten stehen dazu reichliche Mittel zu Gebote. Wir nennen nur einige:

1. Tagesordnung und Tagebuch. — „Ein heißes Tagewerk, lesen wir bei Sailer (S. 21, 136), bewahrt uns am sichersten vor Ausschweifung." Kein Stand ist so von den niederdrückenden Folgen der Arbeitslosigkeit verschont geblieben wie der Priesterstand. Und des Priesters Arbeit dient den höchsten Zielen, muß also auch höchste Befriedigung gewähren. Zweckentsprechende Arbeit verlangt aber Ordnung, wie bei jedem Menschen von Charakter „auf Ordnung im Denken, auf Ordnung in Gesinnung, auf Ordnung im Handeln strenge gehalten" wird (S. 38, 121). Die Tagesarbeit muß auch frei sein von Hast. „Gebärde dich nicht, als ob du alles auf einmal vollbringen wolltest!" „Tue im gegenwärtigen Augenblick, was du tun kannst und sollst, und mache es dann im kommenden auch so." Der kluge Mann „haßt auch die Sorge für morgen, die den Sorgenden untätig für heute macht" (S. 21, 171).

Von ganz besonderem Werte ist die Führung eines Tagebuches, wie es Sailer schon früh zu führen begann — und auch zu führen lehrte. Was Sailer darunter verstand, hat sein Schüler Karl Schlund in seinem Tagebuch niedergeschrieben, und Sailer hat uns diese Aufzeichnungen in dessen Lebensbeschreibung wiedergegeben. Da lesen wir:

„Seiner Freunde einer, der viel Einfluß auf seine Bildung gehabt haben mochte, gab ihm den Rat, sein innerstes Leben genau zu beobachten und das Wichtigste, was er bemerkt hätte, mit wenig Worten aufzuzeichnen. Dieses geheime Tagebuch seines Selbstes sollte nur für ihn, für den Allschauenden und für das verschwiegene Auge eines Freundes Dasein haben. Mit diesem geheimen Tagebuch sollte er ein literarisches verbinden über das Wichtigste aus seinem Schriftstudium und seiner Lektüre, und ein historisches über seine Erfahrungen und Schicksale" (S. 21, 382).

2. Priesterbeichte. — Als Ideal gilt es Sailer, wenn für den Priester jeder achte Tag mit dem Ernste des ganzen Mannes als Beichttag festgehalten wird (S. 21, 97/98). In seinen Aufzeichnungen findet sich auch ein Beichtspiegel, kurz, aber inhaltreich, über die sieben Hauptsünden, der viel zu denken gibt. Er lautet:

Die sieben Todsünden im Katechismus des Seelsorgers sind genau die sieben Todsünden im Volkskatechismus.

Hoffart: Der Mann will die Gemeinde an sich anschließen, da er sie doch an Gott anschließen sollte.

Geiz: Gewisse Temperamente werden nach und nach ins Geld verliebt, sehen die Zehnten, die jura stolae, die Meßstipendien als ihr höchstes Gut auf Erden an.

Unkeuschheit: Einige haben die gereizte Lust schon in den heiligen Stand mitgebracht, andere fielen erst der Lust ins Netz — es ist schrecklich, was dieser Satan für Verwüstungen macht.

Neid: Diese Leidenschaft regt sich gegen Mithelfer, obenstehende Geistliche, berühmte Gelehrte, gegen Nichtgeistliche, wenn sie des Geistlichen sich annehmen.

Völlerei: Eine der gemeinsten Sünden, weil man sie nicht so hoch anrechnet — aber auch die Vorläuferin der dritten.

Zorn: Es gibt wilde Temperamente, die den Meßner, die Haushälterin, den Hausgenossen, den Kaplan ihre Hitze empfinden lassen.

Trägheit: Die allgemeinste ohne Widerrede und gewiß mitunter die schädlichste.

Hierüber nur zwei Worte:

I. Widerstehe dem Keime — Principiis obsta!

II. Hüte dich vor dem Selbstbetruge, als ob du rein wärest oder gefahrlos!" (S. 40. 557/8).

3. Gebet und Betrachtung. — Beide sind für den Priester unentbehrlich. In dem Kapitel: „Am Vorbereitungsabend", mit dem Sailer sein Exerzitienbuch einleitet, gibt er uns darüber ausführliche Belehrungen. Hier nur einige Gedanken daraus:

Gebet. — „Es ist mit dem Gebete wie mit der Gottes- und Menschenliebe. Wo das Herz darauf eingestimmt ist, lernen sich beide leicht, und sie werden durch Übung immer besser." — „Wesentlich bei allem Gebete ist, daß ich meinen Geist, vornehmlich meinen Willen zu Gott erhebe." — „Gegenstand des Gebetes ist alles, was zusammenhängt mit der großen Aufgabe des Menschen, hier heilig, dort selig zu werden." — „Wenn du also beten willst, mach dich frei von den zerstreuenden Gedanken an die Ereignisse der Zeit und Umwelt. Der Geist, der im Ozean vergänglicher Sorgen untergeht, kann sich nicht zum Unvergänglichen erheben." — „Beim Gebete denke dir Gott so nahe, wie ein Freund dem Freunde nahe ist."— „Wir dürfen Gott Vater Vater nennen. Darum bete mit Kindersinn. Rede vor Gott mit der Ehrfurcht, die wir seiner Heiligkeit, — mit der Zuversicht, die wir seiner Güte, — mit der Liebe, die wir dem liebenswürdigsten, — mit der Aufrichtigkeit, die wir dem allsehenden und herzendurchforschenden Herrn des Himmels und

der Erde schuldig sind." — Wenn diese Gesinnungen im Menschen lebendig werden, dann „führt er ein Leben des Gebetes. Und dieses edle Leben des Gebetes wird sich auch ohne Mühe eine Sprache und eine Weise schaffen, die dem Wesen des Gebetes angemessen ist."

Hier, wie auch bei anderen Gelegenheiten sucht uns Sailer das Vaterunser als das Gebet des Christen lieb und wert zu machen. In Predigten spricht er sehr häufig davon. Den Kindern schrieb er eine eingehende Erklärung. Für Predigt und Betrachtung empfiehlt er das Vaterunser als unversiegliche Quelle großer Gedanken. „Erst im Schoße der Ewigkeit", sagt er, „werden wir den unausdenklichen Sinn des Vaterunsers verstehen lernen" (vergl. S. 26, 8—10).

Betrachtung. — Die Betrachtungsweise des hl. Ignatius übte und empfahl Sailer besonders. Denn sie bietet den meisten „Nutzen und Erfolg". Seine Erbauungsschriften (Band 22—37) zeigen fast auf jeder Seite, daß er in dieser Betrachtungsweise Meister war. In dem „Vorbereitungsabend" zu seinen Exerzitien gibt er ausführliche Anweisungen für Anfänger und für Fortgeschrittene (S. 26, 14 fg.). Als Vorbild in der treuen Übung des Betrachtens schildert uns Sailer vor allem seinen Freund Heggelin. „Dem Gebet und der Betrachtung weihte er die ersten Stunden des Tages. Dieser Übung verdankte er jene Festigkeit des Gemütes, die sich durch kein Denken erdenken, durch keinen Tätigkeitssturm erstürmen und durch keine künstliche Apathie erkünsteln läßt" (S. 21, 94). Nur Gebet und Betrachtung erwirken, daß ein echter Seelsorger so fromm dreinblickt, „als ob er immer an etwas jenseits dieser Welt dächte". Aber auch nur, wer durch Gebet und Betrachtung „in jener Welt einheimisch ist", kann in dieser Welt so weit und breit und tief und hoch wirken, wie es der echte Seelsorger muß (ebda.). Daher finden wir auch bei Sailer überall die übernatürliche Einstellung und eine Innerlichkeit, die alles auf Gott bezieht und sich durch alles Gott näher bringen läßt. Daher sein schönes Wort: „Selig, wen die Not treibt zur ewigen Erlösung, — die Lüge zur ewigen Wahrheit, — der Menschenhaß zur ewigen Liebe, — das erlittene Unrecht zur ewigen Gerechtigkeit, — die Nacht zum ewigen Lichte, — die Häßlichkeit des Bösen zur ewigen Schönheit, — der Tod zum ewigen Leben" (S. 39, 378).

4. Geistliche Lesung und Weiterbildung. — Eine „Klage über versäumte Anregung" zu Studium und Lesung der Hl. Schrift findet Sailers Freund Heggelin für seine Zeit leider berechtigt und gibt auch die Gründe an, weshalb die katholischen Theologen damals noch von „ihren Nachbarn" vieles lernen konnten (S. 21, 134). Sailer selbst hat vieles getan, das Versäumte nachzuholen. Der ganze erste Teil seiner Pastoral

(S. 16, 51—328) handelt „Vom praktischen Schriftforschen". Er versäumt keine Gelegenheit, Lesung und Studium der Hl. Schrift zu empfehlen. Er hat auch Allioli zu seiner berühmten Übersetzung angeregt und in der Dillinger Zeit selbst das ganze Neue Testament in deutscher Übersetzung herausgegeben. Zur Nachahmung empfiehlt uns Sailer seinen Schüler Karl Schlund, der von seinem 20. Lebensjahre an täglich zwei Kapitel in der Hl. Schrift las und „Gedanken und Empfindungen, die ihn dabei nicht sparsam besucht haben mochten", niederschrieb und das Geschriebene „immer wieder sorgfältig durchsah und untereinander verglich" (S. 21, 322).

Neben der Heiligen Schrift schätzte Sailer kein Buch so hoch wie die Nachfolge Christi. Was dies Buch ihm bedeutete — und uns bedeuten kann — hat er in dem unvergleichlichen Vorwort zu seiner Übersetzung niedergeschrieben (S. 21, VIII).

Daß Sailer die Kirchenväter studierte und beständig forschte in den Schriften großer Männer und Frauen, zeigt seine Sammlung „Christlicher Briefe aus allen Jahrhunderten". Sie füllt Band 10—12, und in anderen Bänden finden sich noch reiche Ergänzungen dazu. Auch die Literatur seiner Zeit studierte er, verwandte daraus das Gute für seine Zwecke und widerlegte, was der Wahrheit widersprach. Fortgesetzte Anregung durch Lektüre empfiehlt er allen, die nicht geistig erlahmen und ermatten wollen. Darum erinnert er uns an das Wort eines seiner Freunde „Mir sind die Schriften eines großen Mannes Stahl und Feuerstein. Wenn mein Zunder nicht brennen will, so schlage ich mir Feuer — und etwas Rauch zeigt sich immer" (S. 21, 138). Bei seinem Freunde und vielfachen Musterbilde Heggelin „nahm das wirkliche Lesen auch an jedem Morgen nach dem Gebete und der Betrachtung die nächste Stelle ein". Und Heggelin verband „mit diesem seelenerhebenden Genusse das Durchlesen gelehrter Zeitschriften, um die Gänge der Literatur nicht unbemerkt zu lassen. Denn sein Zeitalter ließ er sich nicht gern über den Kopf wachsen, ob er sich gleich zu edel fand, mit den lautesten Parteien ein unedles Tutti mitzuschreien ... alle fünf Jahre, oft alle Wochen ein anderes Tutti" (S. 21, 99).

5. Geselligkeit und Erholung. — Die Legende vom hl. Johannes, der seinen Bogen entspannte durch Spiel mit einem Vogel, wird auch für den Priester immer ihre Bedeutung haben. So boten nicht selten bei Sailers Freund Heggelin gefiederte und geschwänzte Hausgenossen diese Entspannung (S. 21, 147—150). Sailer selbst verschmäht auch ein Spiel Tarock nicht und scheint das Schach sogar besonders geliebt zu haben. Aber gerade das Schach diente Sailer nicht bloß dazu, „seine Kopf-

nerven ausruhen zu lassen", wie Diepenbrock schreibt. Er nützte es auch aus zur Pflege der Freundschaft und Geselligkeit, und es wurde ihm und seinen Freunden zugleich auch ein Mittel der Selbstzucht. Er rühmt seinem Schüler Schlund nach, daß er es „in der Herrschaft über sich" soweit gebracht habe, „ohne empfindlich zu werden, mehrere Partien hintereinander verlieren zu können" (S. 21, 322 Anm.)

Vor allem soll der Priester seine Erholung und Abspannung suchen im Kreise froher und frommer Amtsbrüder. Da sind natürlich Vorzüge notwendig, wie sie „in hohem Grade" Sailers Freund Heggelin besaß: Gastfreundschaft, Dienstbereitschaft gegen jeden Fremden und die Gabe zu erheitern, d. h. „Junge und Alte, vornehme und schlichte Leute, Gebildete und Ungebildete zur Freude zu elektrisieren" (S. 21, 105 fg.). Sailer selbst zeichnete sich darin ebenso aus.

Die echte Freundschaft verlangt — vor allem unter Priestern — den Mut der Offenheit, wenn man den Freund im Fehler oder in Gefahr des Fehlens sieht. Da darf dich auch nicht „die Ehrfurcht" zur Unterlassung verführen, wenn der andere „dich an Alter, Einsicht und Tugend übertrifft". Freilich magst du deine Erinnerung in bescheidene Formen kleiden. „Wo ein Wink schon trifft wie ein Blitzstrahl, da bedarf es keiner Predigt" (S. 21, 121). —

Reisen sind sicher eine schöne und wertvolle Erholung. Sailer schätzte sie sehr. Aber er hat auf keiner Reise seinen priesterlichen und seelsorglichen Eifer ruhen lassen. Er ist auf Reisen vieler Menschen Gewissensfreund geworden. Er hat auf Reisen viel gepredigt — von einer Schweizer Reise im Herbst 1812 liegen fünf Predigten vor (S. 36, 11—74). Auf einer Reise hat er Diepenbrock kennengelernt und den Grund gelegt zu allem, was der bis dahin haltlose und religiös gleichgiltige Jüngling später als Priester und Kirchenfürst gewirkt hat.

(II. Teil folgt.)

ZUR FRAGE DER BESCHÄFTIGUNG UND ANSTELLUNG DISSIDENTISCHER LEHRKRÄFTE IN PREUSSEN.

Von Dr. Paul Westhoff, Düsseldorf.

Die Frage der Beschäftigung und Anstellung dissidentischer Lehrkräfte ist in Preußen seit einigen Jahren zu einem brennenden schulpolitischen Problem geworden. Bereits in der Vorkriegszeit entstanden durch den Kirchenaustritt von Lehrkräften gelegentlich Schwierigkeiten. Schon damals

trat in der Verwaltungspraxis der Unterrichtsbehörden diesen Fällen gegenüber eine schwankende Haltung in Erscheinung. Grundsätzlich bestand jedoch Übereinstimmung darüber, daß mit dem Austritt aus der Kirche über die Entlassung der betreffenden Lehrkraft aus dem Schuldienst entschieden werden müsse, weil eine gesetzliche Bedingung ihrer Anstellung fortfalle. Im Zusammenhang mit der Frage der Sammelschulen ist die Angelegenheit nach dem Kriege in ein sehr schwieriges Stadium eingetreten. Die preußische Unterrichtsverwaltung stand bis Anfang des Jahres 1928 auf dem Standpunkt, daß die Schulamtsbewerber, die keiner Religionsgesellschaft angehören, gemäß Art. 174 Satz 1 RV. bis zum Erlaß eines Reichsvolksschulgesetzes als Lehrer an öffentlichen Volksschulen nicht angestellt oder bestätigt werden dürften. Nach dem Scheitern des letzten Entwurfs zum Reichsvolksschulgesetz im Jahre 1928 wich jedoch das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung von dieser Auffassung ab und bestätigte in einer Reihe von Fällen die Anstellung von dissidentischen Schulamtsbewerbern. Im Jahre 1930 kehrte allerdings die Unterrichtsverwaltung zu ihrem ursprünglichen Standpunkt zurück und lehnte die Bestätigung von dissidentischen Lehrkräften ab, wobei sie auf die damals bevorstehende Entscheidung des Staatsgerichtshofs für das Deutsche Reich über die Sammelsysteme Rücksicht nahm. Nachdem dann diese Entscheidung des Staatsgerichtshofs keine Klärung brachte, hat sich der schulpolitische Druck in unserer Frage zunehmend verstärkt und zu scharfen Auseinandersetzungen geführt.

In der juristischen Diskussion dieser Fragen war bis vor kurzem die Auffassung Allgemeingut, daß die Grundsätze der §§ 33 ff. VUG., wonach an den preußischen Schulen nur Lehrkräfte angestellt werden können, die einem Bekenntnis angehören, durch Art. 174, Satz 1 RV. bis zum Erlaß eines Reichsschulgesetzes aufrechterhalten würden. Gerade die ausschließliche Besetzung der Bekenntnisschulen und der christlichen Simultanschulen mit Lehrkräften des entsprechenden bzw. eines christlichen Bekenntnisses, galt allgemein als das Hauptmerkmal der Bekenntnisschule und der christlichen Simultanschule. Da die Sammelsysteme, wie es im Hinblick auf Art. 174 RV. auch nicht anders geschehen konnte, formal als konfessionelle Volksschulen deklariert wurden, in denen lediglich aus organisatorischen Gründen kein Religionsunterricht erteilt würde, so kann auch für diese Schulen prinzipiell nichts anderes gelten.

Die bisherige Auffassung vertrat also den Standpunkt, daß nach den geltenden Gesetzen in Preußen Dissidenten weder an den Bekenntnisschulen noch an Simultanschulen oder den Sammelsystemen beschäftigt

bzw. angestellt werden könnten. Die Frage der Zulässigkeit der Beschäftigung von Dissidenten im technischen Unterricht mag hier dahingestellt bleiben; die nicht selten vertretene Bejahung der Zulässigkeit erscheint übrigens nicht frei von Bedenken.

Der soeben dargelegten Auffassung ist nun neuerdings eine abweichende Darstellung von beachtlicher Seite entgegengetreten. Nachdem die bekannten Staatsrechtslehrer Giese und Anschütz zunächst dem Bund der Freien Schulgesellschaften und der Arbeitsgemeinschaft sozialdemokratischer Lehrer Rechtsgutachten über die Frage der Anstellung dissidentischer Lehrkräfte an den preußischen Volksschulen erstatteten, ist jetzt das Gutachten von Giese im „Archiv des öffentlichen Rechts" abgedruckt worden[1].

Giese vertritt in seinem Gutachten die Auffassung, daß in Preußen schon jetzt Dissidenten nicht nur an Sammelschulen, sondern auch an den Bekenntnisschulen und an den christlichen Simultanschulen anstellbar seien. Es ist klar, daß die Durchführung dieser Gedankengänge praktisch die Aufhebung und Zerstörung der Bekenntnisschule bedeuten würde. Man wird sich daher auf seiten der Bekenntnisschulanhänger mit allem Ernst mit den Darlegungen von Giese auseinanderzusetzen haben.

Giese führt etwa folgendes aus: Der Nichtanstellung eines dissidentischen Schulamtsbewerbers ständen die aktuell geltenden Vorschriften der Art. 128, I und 136, II RV. entgegen. (Art. 128, I RV. lautet: „Alle Staatsbürger ohne Unterschied sind nach Maßgabe der Gesetze und entsprechend ihrer Befähigung und ihren Leistungen zu den öffentlichen Ämtern zuzulassen." — Art. 136 II RV. lautet: „Der Genuß bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis.") Dem Art. 128, I dürfte allerdings keine entscheidende Bedeutung beizumessen sein. Anders stehe es aber mit der Anwendbarkeit des Art. 136, II RV. Nach dieser aktuell geltenden Vorschrift darf die Frage, ob und welches Bekenntnis jemand hat, ob und welcher Bekenntnisgemeinschaft er demgemäß angehört, für die Vergebung von öffentlichen Ämtern weder vorteilhaft, noch nachteilig sein, bei der Zulassung zu öffentlichen Ämtern weder eine Voraussetzung, noch eine Hinderung bilden. Hiernach erscheine es also von Reichsverfassungs wegen unzulässig, Dissidenten als solche und dieserhalb bei der Vergebung von öffentlichen Ämtern unberücksichtigt zu lassen. Hiernach erscheine es speziell im

[1] „Die Anstellbarkeit dissidentischer Schulamtsbewerber in Preußen", „Archiv des öffentlichen Rechts", Neue Folge, Bd. 22, Heft 1, S. 82 ff.

vorliegenden Falle unzulässig, dissidentische Schulamtsbewerber systematisch bei der Besetzung von öffentlichen Volksschulstellen zu übergehen.

Besonders beachtenswert sind dann die folgenden Ausführungen: Man könne nun vielleicht geltend machen, daß bei der Besetzung der Schulämter wegen des Religionsunterrichts die Berücksichtigung der Konfessionszugehörigkeit ebenso wesentlich sei, wie etwa bei der Besetzung einer konfessionellen Militärseelsorgestelle oder bei der Besetzung der Stelle eines Anstaltsgeistlichen. — Diese Erwägung hält Professor Giese aber nicht für schlüssig. Selbst bei der Annahme der notwendigen Verbindung des Volksschullehramtes mit dem Religionsunterricht treffe sie nicht zu. Vor allem gebe es heute gar keine zwingende Verbindung mehr zwischen Volksschulamt und Religionsunterricht. Jedem Religionsunterricht erteilenden Lehrer stehe es nach dem die religiöse Gewissensfreiheit radikal verwirklichenden Art. 149 II RV. heute frei, die Erteilung religiösen Unterrichts abzulehnen, ohne dadurch des Lehramts verlustig zu gehen. Der Religionsunterricht sei zwar — außer bei den weltlichen Schulen — als Bestandteil der Volksschule obligatorisch, dagegen für den einzelnen Volksschullehrer fakultativ. Infolgedessen erweitere sich die Anwendbarkeit des Art. 136, II dahin, daß schon die Frage, ob überhaupt ein Bewerber einer Konfession angehöre oder nicht, bei der Anstellung als Lehrer weder begünstigend noch erschwerend eine Rolle spielen dürfe. Nach alledem dürfe der Anstellung dissidentischer Lehrer kein Hemmnis bereitet werden. Es solle nicht verkannt werden, daß aus der Verwirklichung dieser Rechtslage schultechnische Schwierigkeiten erwachsen könnten. Es sei dann aber die Aufgabe der Unterrichtsverwaltung, dieser Schwierigkeiten im Rahmen des geltenden Rechtes Herr zu werden. Die Versagung der Anstellung überhaupt, die Zurücksetzung bei der Anstellung generell wegen Nichtzugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft, sowie die Nichtübertragung eines Schulamtes schlechthin sei verfassungswidrig.

Durch Art. 174, Satz 1 RV., der vorschreibt, daß es bis zum Erlaß eines Reichsschulgesetzes bei der bestehenden Rechtslage verbleibe, wird nach Auffassung von Professor Giese an diesem Ergebnis nichts geändert. Art. 174 RV. beziehe sich nur auf den Bereich des Art. 146, II RV., nicht aber auf die Art. 136, II und 149, II RV. Demgemäß gelte das preußische Landesrecht der §§ 33 ff. VUG. nur noch mit den durch Art. 149, II RV. und 136, II RV. bedingten Modifikationen. Der Rechtsgedanke, der in Art. 136 RV. konkreten Ausdruck gefunden habe, bilde im übrigen ein fundamental grundlegendes Prinzip des Weimarer Verfassungsbaues, dessen Geltung allenthalben im Zweifel zu vermuten sei,

dessen Nichtgeltung an einzelnen Stellen durch ausdrückliche Ausschaltung seitens des Verfassungsgesetzgebers bedingt sei. Daß eine ausdrückliche Ausschließung jenes Prinzips für den Gegenstand des Art. 146, II durch Art. 174 RV. erfolgt sei, könne schlechterdings nicht behauptet werden. Also dürfe schon nach altüberlieferter und gemeingültiger Auslegungsregel der Grundsatz des Art. 136 II den einzelnen Normen über die Materie des Art. 146, II RV. vorgehen. Hieran ändere auch die andere Auslegungsregel nichts, wonach lex specialis derogat generali; denn auch ihre Anwendung setze einwandfreie Formulierung der lex specialis voraus, wovon im vorliegenden Fall keine Rede sein könne.

Die Nichtanwendung des Art. 136, II RV. würde aber auch in anderer Hinsicht zu Ergebnissen führen, die mit den Regeln einer verständigen Gesetzesauslegung im Widerspruch ständen. Es bestände dann nämlich der Anreiz, nur deshalb in einer Religionsgesellschaft zu verbleiben, um die Aussicht auf Anstellung nicht zu gefährden.

Wie man sieht, kommt Professor Giese in erster Linie durch eine äußerst weitgehende Auslegung der Art. 136 Abs. II und 149 Abs. II RV. zu seinem Ergebnis. Nähere Betrachtung ergibt, daß gegen dieses Vorgehen sehr schwerwiegende Einwände zu erheben sind. Was zunächst den Art. 149 Abs. II angeht, so scheint Giese zu verkennen, daß es sich bei der Niederlegung des Religionsunterrichts noch um ganz etwas anderes handelt, als bei einem Kirchenaustritt. Mit der Zulässigkeit der Niederlegung des Religionsunterrichts ist noch keineswegs etwas ausgemacht über den Zusammenhang von Volksschullehramt und Bekenntnis. Dieser Zusammenhang besteht nicht nur im Hinblick auf den Religionsunterricht. Die Bekenntniszugehörigkeit der Lehrkräfte ist vielmehr für den ganzen Unterricht der preußischen Bekenntnis- und christlichen Simultanschulen wesentlich[2]. Allerdings enthalten die preußischen Schulgesetze keine ausdrückliche Definition der Bekenntnisschule als einer Schule etwa, in der der gesamte Unterricht nach dem Geist des Bekenntnisses erteilt wird. Tatsächlich sind aber bei der konfessionellen Schule — wie es denn auch bei einer Erziehungsschule nicht anders möglich ist — die Beziehungen zwischen Bekenntnis und Unterricht nach dem ganzen Lehrplan sehr enge. Dieser seit altersher bestehende Zustand kann auch rechtlich nicht unberücksichtigt bleiben. Das Preußische Kammergericht spricht denn auch in einem Urteil vom 23. Oktober 1917[3]

[2] Vgl. dazu Huber, „Die Beschäftigung bekenntnisloser Lehrer nach der Reichsverfassung", „Archiv des öffentlichen Rechts", Neue Folge, Bd. 22, Heft 1, S. 100 f.

[3] K. G. J. Bd. 50, S. 330 ff.

eingehend von dem „innigen Zusammenhang zwischen dem religiösen Bekenntnis und dem gesamten Unterricht in der Volksschule". Hieraus folgt, daß ein Dissident niemals Lehrer an einer Bekenntnisschule sein kann, weil das Lehramt an diesen Schulen zwingend an die Bekenntniszugehörigkeit geknüpft ist. Entsprechendes gilt für die christliche Simultanschule.

Das Individual-Freiheitsrecht des Art. 149, Abs. II RV. kann an diesem Ergebnis nichts ändern. Denn niemals kann das Freiheitsrecht eines Einzelnen so weitgehend ausgedehnt werden, daß es zur Zerstörung gesetzlich bestehender Institutionen führen würde. Die Meinung, welche Dissidenten zur Anstellung an den preußischen Bekenntnis- und christlichen Simultanschulen zulassen will, rückt die individuellen Freiheitsrechte des Einzelnen überstark in den Vordergrund und vernachlässigt die gesetzlich und herkömmlich bestehende Verbundenheit dieser Schulen mit der Bekenntniszugehörigkeit der Lehrkräfte. Da somit das Lehramt an öffentlichen Volksschulen mit der Bekenntniszugehörigkeit in einem untrennbaren Zusammenhang steht, so kann demgegenüber Art. 136, Abs. II RV. nicht in Betracht kommen. Wie die obenerwähnte Ausnahme von dem Grundsatz des Art. 136, Abs. II RV. bei der Besetzung von Militär- und Anstaltsseelsorgestellen zeigt, ist der Art. 136, Abs. II überall dort nicht anwendbar, wo der Staat bewußt bekenntnismäßige Einrichtungen zuläßt und fördert[4]. Die Auffassung von Giese verkennt, daß es logisch unmöglich ist, gleichzeitig die Zulassung von Bekenntnisschulen und die Anstellung dissidentischer Lehrkräfte an diesen Schulen anzunehmen.

Auch aus den sonstigen in Betracht kommenden Vorschriften der Reichsverfassung ergeben sich keine anderen Konsequenzen. In Frage kämen die Art. 128, Abs, I, 135 und 109, Abs. I RV. Art. 128, I RV. schreibt vor: „Alle Staatsbürger ohne Unterschied sind nach Maßgabe der Gesetze und entsprechend ihrer Befähigung und ihren Leistungen zu den öffentlichen Ämtern zuzulassen." Die öffentlichen Ämter müssen demgemäß also nach Maßgabe der Gesetze für alle gleichmäßig zugänglich sein. Die maßgebenden preußischen Gesetze knüpfen aber, wie wir gesehen haben, die Verwendung von Lehrkräften an Volksschulen grundsätzlich an die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Bekenntnis.

Art. 135 RV. lautet: „Alle Bewohner des Reiches genießen volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die ungestörte Religionsübung wird durch die Verfassung gewährleistet und steht unter staatlichem Schutz.

[4] Vgl. dazu insbesondere Huber, a. a. O. S. 104 f.

Die allgemeinen Staatsgesetze bleiben hiervon unberührt." Auch hier findet sich die Einschränkung, daß die allgemeinen Staatsgesetze unberührt bleiben. Das gilt auch für die Gesetze, die etwa für die Bekleidung eines bestimmten öffentlichen Amtes etwas Besonderes vorschreiben.

Auch der viel umstrittene Gleichheitssatz des Art. 109, I RV. kann unser Ergebnis nicht beeinträchtigen. Er lautet: „Alle Deutschen sind vor dem Gesetze gleich." Der Gleichheitssatz steht lediglich der Willkür in der Rechtsprechung und Verwaltung entgegen; er erlaubt und gebietet aber begründete Unterscheidungen. Als solche ist auch die Festsetzung besonderer konfessioneller Voraussetzungen für die Bekleidung von Lehrämtern an den Schulen der verschiedenen Konfessionen anzusehen.

Wie Huber[5] richtig hervorhebt, besteht allerdings heute im Hinblick auf bereits angestellte Lehrkräfte eine Divergenz zwischen der beamtenrechtlichen und der schulrechtlichen Lage. Gemäß Art. 129, Abs. II RV. können nämlich Beamte nur unter den gesetzlich bestimmten Voraussetzungen ihres Amtes enthoben werden. Die maßgebenden preußischen Gesetze enthalten jedoch keine Vorschrift darüber, daß Lehrer an Bekenntnisschulen, die aus der Kirche austreten, zu entlassen sind. Auch fehlt es an der Festlegung eines allgemeinen Grundsatzes, daß bei nachträglichem Wegfallen einer Anstellungsvoraussetzung die Entlassung erfolgen könne. Wenn somit auch die Dienstentlassung eines bereits festangestellten dissidentischen Lehrers nicht möglich ist, so kann jedoch hieraus nicht gefolgert werden, daß die Beschäftigung solcher Lehrer an Bekenntnisschulen oder christlichen Gemeinschaftsschulen zulässig wäre. Zwischen Schulrecht und Beamtenrecht klafft hier eben z. Zt. noch eine Kluft, die nur durch ein Reichsschulgesetz geschlossen werden kann.

[5] a. a. O. S. 108.

EVANGELISCHE KATHOLIZITÄT

Von Theol.-Prof. Dr. Alb. Stohr, Mainz.

In den politischen Kämpfen unserer Tage werden wir belehrt, daß Objektivität ein Unsinn sei, namentlich bei einem Volk, das wie das deutsche am Objektivitätsfimmel leide (Hitler, Mein Kampf S. 200 f.); in geistigen Auseinandersetzungen aber — und dazu sollte die Politik doch auch rechnen — ist Objektivität absolut unentbehrlich. Und so setzt sich denn auf allen Seiten und auf allen Gebieten die Erkenntnis durch,

daß man sich gegenseitig besser kennen müsse, um sich näher zu kommen. Wenn ein großes Problem von einer gründlichen gegenseitigen Kenntnis abhängig ist, dann gewiß die Frage nach der Annäherung der getrennten christlichen Kirchen. Unter diesem Gesichtspunkt möge man auch die Tatsache sehen, daß wir noch einmal auf Fr. Heiler zurückkommen, der nicht müde wird, seine Grundideen in immer neuen Fassungen darzulegen und zu verbreiten.

1. Im Jahre 1919 spricht er von sich also: „Ich weiß, viele katholische Priester und Laien haben den Übertritt zum evangelischen Christentum innerlich erwogen, aber sich nicht dazu entschließen können, weil den evangelischen Kirchen die Katholizität mangelt. Und ich selbst habe trotz meiner Hochschätzung des evangelischen Christentums und meiner Begeisterung für Luthers Persönlichkeit, durch die ich mich von den anderen katholischen Modernisten unterscheide, mich in den evangelischen Kirchen nie ganz heimisch fühlen können, weil sie das Ideal der Katholizität nicht oder nur unvollkommen verwirklichen. Und doch ist es meine Überzeugung, daß die wahre Katholizität einzig und allein auf evangelischer Basis verwirklicht werden kann[1]." 1926 fügt er bei: „Ich habe meinen Zusammenhang mit der römisch-katholischen Kirche niemals verleugnet und werde es niemals tun. Ich habe nie ein Hehl daraus gemacht, daß ich an dieser Kirche mit kindlicher Pietät und Liebe wie an einer Mutter hänge, trotzdem ich an dieser Mutter viele schlechte Eigenschaften entdeckt habe. Ich habe mich auch nie förmlich von ihr losgesagt, noch mich von ihr völlig getrennt. Trotz aller gegenteiligen Einreden habe ich keinen förmlichen Austritt aus der römischen Kirche erklärt; meine Aufnahme in die Gemeinschaft der evangelischen Gläubigen erfolgte nicht durch einen bürgerlichen Rechtsakt, sondern durch einen christlichen Liebesakt, am Tische des Herrn. Ich habe auch nie aufgehört, gottesdienstliche Gemeinschaft mit meiner Mutterkirche zu pflegen — abgesehen von der mir als Exkommunizierten verwehrten sakramentalen Gemeinschaft[2]." Etwas weiter unten zieht er den Schleier von seiner Persönlichkeit noch etwas weiter zurück, da wo er von der engsten Beziehung zu Erzbischof Söderblom von Upsala spricht: „Mein Wunsch, in seiner Nähe, im Schoß der schwedischen Kirche und im Schatten des Doms von Upsala zu wirken, ist mir versagt geblieben. Der Erzbischof meinte, ich hätte in meiner Heimat wichtigere Aufgaben. So

[1] Evangelische Katholizität, Gesammelte Aufsätze und Vorträge. I. Band (München 1926), S. 156. Dem II. Band, den wir in diesem Jahrgang S. 167—176 öfters zitierten, gab Heiler den Titel „Im Ringen um die Kirche (München 1931). Wir zitieren im folgenden einfach I u. II.

[2] I, 191.

kam es denn, daß ich in den deutschen Protestantismus gestellt wurde, der mir in vielem fremd war und blieb, in seinem Nationalismus noch weit mehr als in seinem Rationalismus. Es mag anderen wie mir seltsam erscheinen, daß ich gerade auf dieses Arbeitsfeld berufen wurde, während mich doch innigere Bande mit anderen christlichen Kirchen verbinden. Der Mensch denkt, und Gott lenkt. Meine eigenen Zukunftspläne sind zerbrochen, weil Gott es anders wollte[3]." Charakteristisch spricht denselben Grundgedanken der große Schwede aus, wenn er über Heiler schreibt: „Sie sind dazu geschaffen, ein Pilger auf Erden zu sein. Wenn Sie sich in irgendeiner christlichen Organisation ganz glücklich und zu Hause fühlen werden, so bedeutet das, daß Sie von Ihrem eigentlichen Berufe abgefallen sind[4]."

2. Besser, als unsere Worte es ausdrücken könnten, geben diese Selbstzeichnungen Kunde von der ganz eigenartigen Prägung dieser Persönlichkeit, die so etwas sein will wie eine complexio oppositorum. „Evangelische Katholizität" — klingt das nicht ganz nach Unmöglichkeiten[5]? Und doch glaubt er daran und sieht er sein ganzes Leben nur unter diesem Gesichtswinkel. Er meint damit einen Gegensatz zum römischen Katholizismus, in dem zwar viele evangelische Bestandteile sich fänden, aber nicht rein, zurückgedrängt um anderer Ingredienzien willen; das Evangelium sei zwar ein mächtiger Pfeiler im katholischen Dom, aber nicht der Grund- und Eckstein; als gleichwertige Bestandteile fänden sich dort primitive Ritualreligion, judaistische Gesetzesreligion, römische Rechtsreligion und hellenistische Mystik — so wenigstens meint er's in seiner Frühzeit um 1920[6]! Die Reformation stellte dem gegenüber das freie Evangelium, das ein freies, persönliches Christentum möglich gemacht habe.

Die Kombination beider erscheint Heiler als das große Ideal: die Freiheit in der Universalität; das Evangelium innerhalb einer weltweiten Kirche. „Diese evangelische Katholizität muß verwirklicht werden, nicht nur um ihrer selbst willen, weil sie das christliche Kirchenideal bildet, sondern ebenso um der Zukunft des evangelischen Christentums willen; denn das persönliche Christentum kann nicht als überirdisches Frömmigkeitsideal frei schweben, sondern bedarf der lebendigen religiösen

[3] I, 196.

[4] I, 197; in der Anm. wird darauf hingewiesen, daß eine kathol. Konvertitin Heiler einmal sagte: ‚Sie werden immer ein Wanderer zwischen zwei verschiedenen Welten sein."

[5] I, 151.

[6] I, 153. Man muß bei Heilers Publikationen streng auf die Zeitfolge achten; denn mit der Zeit nähert er sich immer mehr der römischen Kirche.

Gemeinschaft, der tragenden und schützenden Kraft einer universellen Kirche[7]."

Da haben wir denn den Anfang dessen, was Heiler besonders an der Kirche schätzt: sie ist der lebendige Organismus, in dem alle Frömmigkeit gedeiht und wächst. Weit weist er die sonst allgemeingültige protestantische Auffassung zurück, daß die Kirche etwas Nebensächliches sei; energisch unterstreicht er, daß die beginnende Reformation ein sehr starkes Kirchenbewußtsein gehabt habe; und so begrüßt er in einem wahren Hymnus das Wiedererwachen der Kirche im modernen Protestantismus[8]. Die urchristlichen Ideen vom geheimnisvollen Leibe Christi, von der Kirche als dauernder Menschwerdung Gottes, von der Untrennbarkeit des menschgewordenen Christus und seiner angetrauten Kirche (Ign. ad Smyrn. 8, 2), von der universellen Lebensgemeinschaft „aller Heiligen" finden seine begeisterte Zustimmung[9]. Goldene Worte weiß er zu sagen über das Verhältnis von Kirche (lebendiges Lehramt) zur Hl .Schrift: „Von dieser Universalität aus vermögen wir die Bedeutung des Dogmas für die Bewahrung des reinen Evangeliums zu erfassen. Evangelium und Dogma sind ebensowenig Gegensätze wie Evangelium und universelle Kirchengemeinschaft. Im Gegenteil, das Dogma ist das stärkste Bollwerk des Evangeliums von Gottes allein wirkender Gnade in Christus. Der einzelne Christ ist unfähig, aus eigenem Schriftstudium das reine und volle Evangelium zu erfassen und aus eigener Kraft unverfälscht zu bewahren. Die Schrift ist ein totes Buch ohne den lebendigen Christus ... Weil der lebendige Christus es ist, der uns die Augen für das Gotteswort der Schrift offenbart, weil aber Christus und die Kirche eins sind, darum gibt es ein reines und volles Schriftverständnis nur in der Glaubensgemeinschaft mit der Gesamtkirche ... Ohne den Kontakt mit dem Glauben der Gesamtkirche ist auch der höchstbegnadete Christ in der Gefahr, die volle christliche Offenbarungswahrheit mit einer Teilwahrheit zu verwechseln und statt des reinen Evangeliums ein vereinseitigtes und reduziertes Evangelium zu schauen"[10], d. h. der Häresie zu verfallen.

3. Fünf Stücke sind es vor allem, die Heiler aus der katholischen Kirche in seine evangelische Katholizität mitnehmen möchte: 1. den Einheitsgedanken, 2. das religiöse Führeramt, 3. die individuelle Seelsorge, 4. die Liturgie und 5. die damit verbundene Mystik[11]. Schon

[7] I, 156.
[8] I, 200 ff.
[9] 204—9.
[10] I, 210.
[11] I, 157.

diese Formulierung ist charakteristisch! Er meint damit, wie die weiteren Ausführungen zeigen: Einheit der Kirche in voller Freiheitlichkeit der Sonderentwicklungen (bischöfl. und nicht bischöfl. organisierte Kirchen, solche mit mehr katholischem Dogma und solche mit protestlerischer Haltung). Also „kein starres Kirchensystem mit festen Rechtsordnungen", High Church — Low Church — Broad Church — friedlich vereint unter einem Dache[12]! Religiöses Führeramt meint die mehrstufige W e i h e, aber auch sie soll nicht juristisch bestimmt sein. Die „römische" Verklausulierung in ganz bestimmte Formen der Gewaltübertragung durch Handauflegung mit bestimmter Intention, woran die Giltigkeit hängen soll, wird abgelehnt. Er plädiert für die Giltigkeit aller „Weihen"; nicht nur der anglikanischen und schwedischen, sondern auch der d e u t s c h e n sogenannten Ordination[13]. Die B e i c h t e wird gesehen unter dem Gesichtspunkt der Individualseelsorge, nicht eines ganz bestimmt umgrenzten und gar verpflichtenden Sakramentes[14]. Die Liturgie hat es ihm ganz besonders angetan. Er begreift darunter das gesamte sakramentale Leben. Alle sieben Sakramente werden anerkannt, aber die Unterscheidung zwischen Taufe und Eucharistie als Haupt- und den übrigen fünf als Nebensakramenten eingeführt. Für das Mysterium der hl. Messe herrscht viel Verständnis. Die hl. Eucharistie soll aufbewahrt, die Kirchen wieder den ganzen Tag geöffnet werden, damit sie G e b e t s s t ä t t e n seien[15]. „Die Kirche hat in ihrer Mitte ein Mysterium, den Altar. Erzbischof Söderblom hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Altar in den lutherischen Kirchen nicht nur Abendmahlstisch ist, sondern Symbol der göttlichen Gegenwart. Der Altar verbindet die lutherische Kirche im Gegensatz zur reformierten mit der anglikanischen, römischen und orientalischen Kirche[16]." Auch hier bedrängt Heiler wieder die Sorge protestantischer Kreise, mit dem Evangelium in Widerspruch zu geraten, deshalb die Beschwichtigung: „Wir wollen es tun (das Sakrament zurückholen in die Kirchen) im Namen des Evangeliums, aus Liebe zu Christus und aus Liebe zu unseren Brüdern. Die Aufbewahrung der Eucharistie in der Kirche ist das tiefste Symbol für den unlöslichen Zusammenhang des betenden Christen mit dem zentralen Mysterium des christlichen Gottesdienstes[17]."

[12] I, 158—161; 245.

[13] I, 162—4; 216—220; II, 479—516.

[14] I, 165—7 mit sehr scharfen Ausfällen gegen das römische Beichtinstitut; 230 f.; II, 460 ff.

[15] I, 169—176; 229—257.

[16] I, 238.

[17] Ebenda.

Man spürt hier überall sofort die Punkte durch, wo wirklich echt Katholisches, nämlich das spezifisch Römische, abgelehnt wird. Ich mache nur darauf aufmerksam, wie die Häresie abgeschwächt und bagatellisiert wird: die Einseitigkeit, die sie darstelle, sei nicht schlimm, sei keineswegs eine diabolica fraus, sei nicht bloß entschuldbar, sondern gar notwendig (Berufung auf das „oportet et haereses esse" 1 Kor. 11, 19!!!)[18]. Wie das möglich sein soll, wenn man andererseits das Dogma so hoch preist, wie wir es oben hörten; wie es möglich bleiben soll, wenn man die Dogmen der ungespaltenen Kirche der ersten fünf Jahrhunderte als maßgebend proklamiert[19], ist unerfindlich. Und doch hat es Heiler so gemeint, wie auch aus dem Oxymoron sich ergibt: ein ökumenisches Konzil im Sinn der alten Kirche, das — freilich ohne die Lieblosigkeit der Anatheme — verpflichtende Normen für das christliche Glaubens- und Sittenleben geben soll[20]! Solche Weichherzigkeit darf sich auf den Apostel der Liebe sicher nicht berufen; vgl. 2 Joh. 7. 11. Kurz: überall steht prophetische Freiheit gegen festes Recht.

4. Ist es so klar geworden, welch unmögliche Scheidung Heiler im Katholizismus vornehmen will zwischen Universalität und festem Glaubens- bzw. Lebensrecht, so muß die Scheidung im Protestantismus, die er fordert, noch etwas näher ins Auge gefaßt werden. Voll bejaht wird das Evangelium als Grund- und Eckstein, „das evangelische Christentum ist in seinem innersten Wesen Persönlichkeitsreligion, und für diese gibt es keine hierarchisch-institutionelle Autorität, sondern nur eine charismatisch-prophetische"[21]. Und ein weiteres: gemeint ist mit Evangelium „das reine, köstliche Evangelium von Gottes allein wirkender Gnade"[22], die Botschaft von der sola gratia, der dann entsprechen muß: soli Deo honor et gloria[23]! Ausscheiden möchte Heiler das Antikatholische, d. h. die krasse Protesthaltung gegenüber dem Katholizismus. Beweglich klagt er darüber, daß „katholisch" geradezu verpönt wurde im reformatorischen Christentum[24]; der Entkatholisierungsprozeß, der nach seiner Meinung durchaus gegen den Willen der klassischen Reformatoren erfolgt ist[25], müsse einer Rekatholisierung weichen, die in manchen Zügen

[18] I, 211.
[19] 303.
[20] 220.
[21] 163.
[22] 209.
[23] 224.
[24] I, 200; 251; 253; II, 374...
[25] 153 f. 194. 198 f. 251—6. 307; II, 88 ff.

schon sichtbar sei (Anglokatholizismus, deutsches Hochkirchentum)[26]. Aber zu einer Rückkehr in die Arme Roms will er keinesfalls seine Zustimmung geben, dazu steht er dem römischen Katholizismus zu kritisch und gegensätzlich gegenüber. An Newman und anderen Konvertiten bedauert er, daß sie ihre „Mutterkirche" verlassen haben. So seien dieser die wirklich katholischen Kräfte dieser Männer verloren gegangen, während die übrigen Puseyisten den ganzen Anglikanismus mit katholischen Elementen durchdrungen und der Annäherung der getrennten Kirchen in wirksamster und wohltuendster Weise vorgearbeitet hätten[27]. So, nach ihrem Vorbild denkt er sich seine eigene und die Aufgabe der ökumenisch eingestellten Evangelischen, unter denen er dem Luthertum eine ganz besondere Rolle zudenkt.

5. Wir haben früher schon gehört, wie Heiler bei Luther liebevoll den katholischen Resten und Zügen nachgeht[28]. Immer wieder betont er, welche Bedeutung das Luthertum im Kreise der Reformation hat. Die Augustana gilt ihm als klassischer Ausdruck lutherischen Glaubens. Merkwürdig, daß dies Dokument, das die Gegensätze mehr verhüllt — und zwar absichtlich! — als darstellt, von ihm so hoch gewertet wird![29] Das schwedische Luthertum, besonders seine Verkörperung in Söderblom, ist die Sehnsucht seines Herzens, die ideale Verwirklichung seines Kirchenbegriffs. Am deutschen Luthertum hat er zwar manches auszusetzen. Hart tadelt er die Gleichsetzung von reinem Evangelium und deutschem Nationalismus[30], ganz besonders die daraus entstandenen Schwierigkeiten auf der Stockholmer Kirchenkonferenz; offen lehnt er die forensische Rechtfertigungslehre als einen der größten Irrtümer ab[31], aber immer wieder kehrt er eine tiefe Verehrung für den Wittenberger Reformator heraus, den er mit Söderbloms Worten als „den größten Evangelisten der christlichen Kirche seit dem Neuen Testament"[32] preist.

Viele Einzelzüge drängt er zusammen in einen Aufsatz „Lutherisches Hochkirchentum" (II, 442—78), aus dem ich nur weniges ausheben kann. Die oft kritisierten „katholischen Eierschalen" an Luther bezeichnet Heiler als das Wesentliche an ihm (444). Die Augustana und die alten lutherischen Kirchenordnungen und Liturgien zeigten geflissentlich die

[26] I,198—250; II, 391—441.
[27] I, 247. 249.
[28] Diese Zeitschrift S. 171—3.
[29] I, 181. 215; II, 445.
[30] I, 39 f. 51—4. 142—6. 179—198.
[31] I, 225; II, 32...
[32] I, 194.

Absicht, das katholische Traditionsgut treu zu wahren. Auch die alten Theologen — ein Chemnitz, Joh. Gerhard, Hollazius — sahen in der Reformation die Fortsetzung der alten Kirche. Erst im 18. Jahrhundert drang der reformierte Puritanismus ein; der Pietismus und der Rationalismus vollendeten das Werk einer Zersetzung des alten Luthertums. Das 19. Jahrhundert endlich brachte eine Renaissance des Luthertums, aus dessen Bannerträgern die Namen Fr. Jul. Stahls, A. F. C. Vilmars, Wilh. Löhes, Th. Kliefoths und Theodosius Harnacks genannt werden (446—8). Im wesentlichen bringt der ganze Artikel Belege für die Forderungen der Hochkirchlichen aus Luther und den genannten Theologen, die z. T. äußerst katholisch klingen. Da ist eine Beschreibung der Kirche durch Th. Harnack: „Die Kirche ist ihrem Wesen nach die von Christus geschaffene Stätte und Gestalt seiner Wirksamkeit in der Welt, der von ihm erzeugte lebendige Organismus seines wirkenden Geistes, das Pleroma Christi (Eph. 1, 23), der in ihr wohnt und die Fülle seiner Gnade und Wahrheit in ihr offenbart." „. . . sein Leib, mit dem er so enge und innig verbunden ist, daß der Apostel sogar einmal (1 Kor. 12, 12) statt soma Christou geradezu Christos setzen kann."[33]

Zu den bekannten drei Kirchenämtern äußern sich diese Theologen in sehr sympathischem Sinn. Vilmar zum Lehramt: „Die gesamte Lehre der Kirche, wie sie, vom Hl. Geist geleitet, in den 1800 Jahren zum Erlebnis der Welt geworden ist, muß hell und klar und fest in eines jeden Bewußtsein und Überzeugung stehen, vom Apostolischen Symbolum bis herab zur Augsburgischen Konfession . . . Alle diese Lehren und Bekenntnisse und Sätze sind nicht dazu da, als Antiquitäten und Reliquien im hintersten Kirchenschrein aufbewahrt und nur zu gewissen Zeiten den Neugierigen gezeigt zu werden, sie gehören zum innersten Leben und Beruf der Kirche, und es wird keine Kirche der Zukunft sein ohne eine kirchliche Lehre der Vergangenheit, ohne eine Kirche der Geschichte, in welcher der Heilige Geist ohne Unterlaß regiert und persönlich gewaltet hat."[34] Stahl spricht zum Hirtenamt: „Christus hat dieses Amt verordnet, und er hat es selbst gestiftet, indem er die Apostel erwählte und einsetzte, sie dann im Sinne ihrer Einsetzung und Erwählung auch wieder andere einsetzten und verordneten für das Lehr- und Hirtenamt — die Ältesten und die Bischöfe — und mit dem Befehl, daß auch sie wiederum also fortfahren sollten . . . Dieses von Christus gestiftete Amt besteht denn auch in solcher ununterbrochenen Folge von seiner Stiftung her und hat nie wieder aufgehört in der christ-

[33] II, 452.
[34] 453 f.

lichen Kirche. Die christliche Gemeinde war niemals, auch nicht für die Zeit eines Augenblicks, ohne dieses übersie gesetzte Amt und ist auch begrifflich gar nicht denkbar als eine, die das Amt nicht über sich hätte und erst selber über sich setzte. Das Amt leitet daher seine Vollmachten und sein Ansehen nirgends und in keiner Hinsicht von der Gemeinde her, sondern durchaus und unmittelbar von seiner göttlichen Stiftung. Diese Ermächtigung von oben und diese ununterbrochene Herleitung des Amtes von der persönlichen Stiftung Christi selbst stellt sich darin dar, daß das Amt empfangen wird durch die Handauflegung derer, die im Amte sind und die die gleiche von ihren Vorgängern erhalten haben."[35] Die gewaltigen Unterschiede in der Auffassung vom Amt in den verschiedenen christlichen Denominationen will Heiler verschwinden lassen durch die Erklärung, daß die Abstufung des Amtes nebensächlich und bedeutungslos sei, auch in der Urkirche sei ursprünglich Presbyterat und Bischofsamt ungeteilt vorhanden gewesen und übergeben worden (456). Noch weniger Glück hat er mit seinen Ausführungen über das Priesteramt. Da bringt er keinen Beleg durch diese lutherischen Theologen bei, sondern deduziert aus der Lehre vom allgemeinen Priestertum, daß auch ein besonderes vorhanden sein müsse. Die Augustana spricht denn auch von einem ministerium porrigendi sacramenta, das ihm vorbehalten sei[36]. Hier bleibt eine fühlbare Lücke: von einem jus ist zwar die Rede, aber nicht von einer potestas conficiendi sacramenta, was nach katholischer Auffassung die Hauptsache ist.

Stahl äußert sich auch zu dem recht realistischen Sakramentsbegriff: „Die Sakramente sind Gnadenmittel, Werkzeuge (intsrumenta, organa), durch welche Gott eine Gnade, ein „himmlisches Gut" wirklich mitteilt. Sie sind nicht bloß Sinnbilder, Mittel, welche die Vorstellung und Versicherung solcher Gnade in unserem Bewußtsein erzeugen. Es ist nämlich ihre Wirkung, daß sie die im Evangelium allgemein verheißene Gnade dem Individuum zuteilen (applicant), das ist nicht bloß die Verheißung ihm auch persönlich zusagen, sondern das Verheißene selbst gewähren."[37]

Aus den Sakramenten war besonders die Buße heiß umstritten. Da bekennt nun Kliefoth: „Auch unsere Kirche nimmt das „an Gottes Statt" des Thomas von Aquin, und zwar in ungleich vollerem Sinn auf: Die Stimme, welche in der Absolution Vergebung der Sünden zuspricht, ist

[35] II, 455 f.
[36] 454.
[37] 458.

Gottes eigene Stimme, der Diener leiht nur seinen Mund, ist nur Instrument, also ist der Diener als Bote an Gottes Statt, und die Absolution erfolgt nicht nur aus Gottes Befehl, sondern auch durch Gottes eigenes Wort."[38]

Damit hängt zusammen die altlutherische Gestaltung des Gottesdienstes, die eine Verbindung von Wort- und Mysteriengottesdienst gewesen sei. Von diesen beiden Brennpunkten sei im Laufe des 17. Jahrhunderts nach und nach das Mysterium ausgeschaltet worden, zum großen Schmerz der echten Lutheraner. Auch dem Worte sei mehr und mehr der Mysteriencharakter geraubt worden durch den Rationalismus. Interessant dürfte unseren Lesern sein, daß man in St. Sebald zu Nürnberg noch im 17. Jahrhundert täglich „Frühmesse" mit Abendmahlsfeier hatte, ebenso Mette, Prim, Sext, Vesper und Complet[39]. Nehmen wir noch hinzu, daß man in diesem Kreis dem Fasten weit sympathischer gegenübersteht, als man es sonst von reformatorischer Seite gewohnt ist, und daß man selbst Versuche von klösterlicher Gemeinschaft voll tiefen Ernstes gemacht hat (Neuendettelsau), dann gewinnt man den Eindruck: Heiler hat so ganz unrecht nicht, wenn er das strenge Luthertum für weit katholischer hält wie selbst den Anglikanismus: 1. wegen seines größeren Nachdrucks auf das Dogmatische, 2. wegen seines strengeren Sakramentsbegriffs und 3. wegen seiner engeren Verwandtschaft mit der römischen Liturgie[40].

6. Daher können wir auch verstehen, daß er diesem von ihm hochverehrten Luthertum eine führende Rolle zuerkennt in der Unionsfrage, die ja Heilers Interesse und brennende Sehnsucht immer mehr beansprucht. Wir können nur noch ganz kurz darauf eingehen. Am systematischsten äußert er sich dazu in einer Marburger Sammelvorlesung aus dem Jahre 1925 (I, 250—351). Verblüffend ist der Nachweis, daß gerade die erste Zeit der Reformation reiche Spuren von Unionsplänen und -versuchen aufweist. Vielleicht auch wird man dies begreiflicher finden, wenn man sich klar macht, daß der jungen Bewegung noch die Hoffnung zuzutrauen war, es könne gelingen, die römische Kirche durch eine weitgehende Einigung aller Andersdenkenden zu erdrücken, d. h. durch eine Einheitsfront aller Reformierten und der schismatischen Orientalen[41]. Dann kommt Heiler auf die Unionsbestrebungen der Altkatholiken zu sprechen[42]. Hier wird das parallele Streben dieser Splitterkirche nach

[38] 461.
[39] 462—5.
[40] II, 476.
[41] I, 253—7.
[42] I, 260—3.

Anlehnung an Bestehendes und daraus sich ergebender eigener Kräftigung besonders deutlich. Heilers Sympathie für den Altkatholizismus, der aus dem römischen Dogmenschatz gerade das für Heiler Anstößige beseitigt hat, den Papalismus, ist besonders groß, wie aus dem Artikel zu Bischof Herzogs Tode (I, 9—37) klar wird. Fehlt doch bei dieser Sekte auch das, was ihm am Protestantismus nicht gefällt: das Protestlerische, das er einmal so scharf durch Aussprüche seines streitbaren Marburger Kollegen Hermelink charakterisiert[43], und die Entfernung vom katholischen Dogma, die allerdings auch hier schon eingesetzt hat[44]. Ansätze zu einer Wiedervereinigung sieht er in den Bestrebungen, die sich um die Genfer Konferenz für „Faith and Order" gruppieren (I, 265—271), sowie im Lambeth Appeal der Anglikaner (271—8), dem sich Unionsbestrebungen zwischen England und dem Orient anschlossen (278—84). Am gangbarsten sieht er den Weg Söderbloms, der sich zunächst einmal der Annäherung der Getrennten in „Life and Work" zuwendet, um so den Weg zu einem Zusammenschluß auch im Glauben zu ebnen (284—304). Die Stockholmer Konferenz von 1925 ist ein Faktum, das Heiler mit der allergrößten Verehrung und Hoffnung zugleich erfüllt. Energisch setzt er sich zur Wehr gegen Einwürfe von römisch-katholischer Seite, als habe dort die einende Glaubensbasis gefehlt (293). Immer wieder habe Christus und sein Kreuz als die einzige Rettung im Mittelpunkt gestanden.

Das größte Hindernis für eine wirkliche Einigung erblickt er in der römischen Kirche, die durch ihr schroffes Beharren auf ihrem alleinigen dogmatischen Recht alle anderen abstoße. Er verlangt von ihr 1. ein ehrliches Schuldbekenntnis, daß sie selbst durch so manches an den eingetretenen Trennungen ein gerüttelt Maß von Schuld trage und 2. die Beseitigung des Papalismus und Zentralismus. Einen Primatus honoris et juris wolle und könne man zugestehen, aber keinen primatus jurisdictionis, der auch im Altertum nicht vorhanden gewesen sei (311 ff). Den Gang der Ereignisse denkt sich Heiler dann also: „Sind diese Voraussetzungen erfüllt, so könnte ein ökumenisches Konzil die Revision der vatikanischen Dogmen (!) und die Neukonstitution des Papsttums vornehmen. Die Einsicht in die einzigartige Bedeutung des Römischen Stuhles wird ein solches Konzil davon abhalten, dem Papste nur einen bloßen Ehrenprimat zuzuerkennen; es wird ihm vielmehr einen Ordnungs- und Amtsprimat zuweisen, freilich auf durchaus konstitu-

[43] II, 449 Anm. 601 und 602.
[44] I, 305.

tioneller Basis (!). An die Stelle der römischen Kurie (die viel anstößiger erscheint als der Papst selbst, d. Verf.), welche seit fast einem Jahrtausend die eigentliche Beherrscherin der römischen Christenheit war, wird es eine Körperschaft von Vertretern aller katholischen Kirchen setzen, welche allein imstande ist, dem römischen Papsttum in Zukunft einen wahrhaft ökumenischen Charakter zu geben. Der Papst wird nicht mehr wie bisher seine Nuntien in alle Welt senden, sondern alle Welt wird ihre Abgeordneten nach Rom senden, damit sie dem Papste bei seiner Sorge für die Gesamtkirche helfend zur Seite stehen. Und der Nachfolger Petri wird, von ihnen unterstützt und beraten, als ein wahrhaftiger Pastor bonus die gesamte Herde Christi führen und weiden."[45]

Gerade an dieser Stelle, wie auch an vielen früheren tritt das magnum chaos, das zwischen Heiler und wahrhaft katholischer Haltung klafft, schmerzlich in Erscheinung. Karl Adam hat diesen Punkt in seiner Besprechung des 2. Heilerbandes in der KV. Nr. 492 vom 17. Oktober 1931 wundervoll herausgehoben: „Heilers religiöse Einstellung ist somit die des Eklektikers. Soviel er auch katholisches Erbgut, ja selbst katholische Neuschöpfungen in sein evangelisches Christentum übernehmen möchte — seine Seele ist nichts weniger als katholisch. Es gebricht ihr gerade das, was den Katholiken ausmacht, das sentire cum Ecclesia. Nicht Bibel und Tradition mitsamt der Fülle der darin gesetzten Wahrheiten und Werte begründen für den Katholiken das „Christentum", sondern die lebendige Kirche allein, aus der Bibel und Tradition fortgesetzt sowohl ihr Sein wie ihren Sinn empfangen. Die Botschaft Christi ist für die katholische Betrachtungsweise nichts Erstarrtes, das man nur auf philologisch-historischem Wege zur Kenntnis zu nehmen braucht, sondern virtus Dei, Gottes Kraft, die von den Aposteln her auf dem Wege der successio apostolica immerzu durch den Leib der Kirche strömt und je nach den besonderen konkreten Bedingungen, auf die sie stößt, zu immer neuen Entfaltungen der ein für allemal geoffenbarten Wahrheit und Gnade Christi in Dogma, Kult und Leben drängt ... Es ist überaus seltsam, daß Heiler dieses Lebendige an der katholischen Kirche sieht und bewundert, und daß dennoch seine eigentliche Leidenschaft den Kirchen des Ostens gehört, denen solche Dynamik offensichtlich gebricht ... Hierin: in der vom Heiligen Geist behüteten, vom kirchlichen Lehramt getragenen Selbstbewegung des christlichen Glaubens, in dieser aus der Fülle Christi

[45] I, 344 f.

immer neu zeugenden schöpferischen Kraft der lebendigen Kirche, d. i. konkret gesprochen — in der Vollgewalt seiner Apostolizität liegt das eigentliche Unterscheidungsmerkmal des römischen Katholizismus gegenüber allen anderen christlichen Bekenntnissen. Diese schöpferische apostolische Vollgewalt, nicht aber die „Katholizität" im Sinne Heilers ist das urtümlichste, ursprünglichste Stigma der wahren Kirche... Die Katholizität lebt aus ihr, nicht umgekehrt. Und sie allein gab uns die Hl. Schriften und die außerbiblische Tradition. Sie allein gab uns weiterhin aber auch die christlichen Dogmen, das homousios nicht anders als das theotokos, die transsubstantiatio nicht anders als die infallibilitas Romani Pontificis. Es gibt kein Dogma, das nicht demselben Prinzip schöpferischer Apostolizität entstammte. Indem Heiler die altchristlichen Dogmen anerkennt, alle späteren aber ablehnt, verfällt er der gleichen Hairesis, die er bei Luther und Calvin anmerkt ... Doch wir wollen, wir dürfen nicht richten. Gerade hier nicht, hier am allerwenigsten. Friedrich Heilers „Ringen um die Kirche" ist wahrhaftig kein leeres, dialektisches Spiel. Es ist voll Blut und Wunden, durchglüht von heißer Liebe zu Christus und seinem Evangelium, durchweht von höchstem, sittlichem Ernst, von Opfersinn und Wahrhaftigkeit. Wer möchte hier den Mut aufbringen zu richten! „Wer kennt denn unter den Menschen das Wesen des Menschen? Doch nur der Geist des Menschen selbst, der in ihm ist" (1 Kor. 2, 11). Nein, wir dürfen nicht richten. Wir können nur beten. Oremus pro invicem!"

DIE RESTDIÖZESE TRIER (1794—1816/18).

Von Prorektor Andreas Schüller (Boppard).

(Schluß.)

Zur Geschäftsordnung der geistlichen Behörde wurde folgendes bestimmt: Die Protokollauszüge des Limburger Vikariates und Offizialates gingen[1], soweit sie res mixtae betrafen, an die Statthalterei nach Montabaur, der aus diesem Grunde und nur für diese Angelegenheiten der geistliche Rat Arnoldi beigeordnet war, soweit aber rein geistliche Dinge in Frage kamen, an den Weihbischof von Pidoll nach Ehrenbreitstein. Durch diese Stellen gelangten sie monatlich an den Kurfürsten nach Augsburg. Als der Statthalter Domdechant Freiherr von Kerpen 1795 gestorben war, hielt es der Kurfürst für

[1] K 1c 1014.

kirchenrechtswidrig[2], daß geistliche Dinge durch Laien besorgt würden. Er entzog deshalb der Statthalterschaft die res mixtae des Vikariates und beorderte den geistlichen Rat Arnoldi nach Limburg. Als Weihbischof von Pidoll 1802 in Frankreich Bischof geworden war, wurden die Protokollauszüge vom Limburger Vikariat und Offizialat direkt an den Kurfürsten geschickt.

Durch den Frieden von Luneville (1801) und durch den folgenden Reichsdeputationshauptschluß (1803) verlor Clemens Wenzeslaus auch den Rest seiner Souveränität im Rheinlande, der Rumpfstaat Trier ging unter. Seine Episcopalgewalt allerdings über die Restdiözese blieb in statu quo. „Es stunde[3]", wie Beck schreibt, „mit Grund anzuhoffen, daß den künftigen protestantischen Säkularisationsherrschaften in nachtheiliger Ausdehnung des juris reformandi gegen die Episcopalrechte die Hände feyerlich und kräftig gebunden werden dürften." Es sollte anders kommen. Clemens Wenzeslaus wandelte am 15. Sept. 1802 das Limburger Vikariat in ein förmliches Generalvikariat um[4], das die Verfassung und die Rechte haben sollte, die das alte Trierer Generalvikariat besessen hatte. Vikar und Offizial Beck, der die Geschäfte ja schon seit 1794 geführt hatte, wurde nun 1803 zum Generalvikar der Restdiözese ernannt.

Die Approbatio für den Beichtstuhl auf der linken Rheinseite erlosch. Kein linksrheinischer Priester durfte sich zur Hilfsseelsorge auf der rechten Rheinseite „einschleichen" (L. 4700). Sofort richtete Beck (L. 4657, 4734, 5081) eine Denkschrift an Clemens Wenzeslaus, „damit nicht etwa bey der Umwälzung die Religion und das Kirchenvermögen geschmälert und der Weltklerus protestantischen Fürsten überliefert werde". In dieser Denkschrift betonte er besonders die Sicherung des Religionsfonds und die Errichtung eines bischöflichen Seminars. Der Kurfürst lobte zwar den Eifer seines Generalvikars, aber er selbst habe bereits seinem „Landesnachfahrer" die Religions- und Kirchenangelegenheiten „vorzüglich anempfohlen". Das Treugelöbnis für den neuen Landesherrn wurde (L. 5083, 5115) in die Hände des Weilburgischen Regierungspräsidenten Freiherrn von Gagern abgelegt; der Generalvikar erschien zu diesem Zwecke auf dem Rathaus zu Limburg. Bedenken, die der Pfarrer Fischer von Kaub äußerte, zerstreute der Generalvikar, da das verlangte Handgelöbnis sich nur auf die landesherrliche Macht erstrecke. Sofort wurden für die glückliche Regierung der neuen Landesherren Gebete angeordnet (L. 5303). Schon im J. 1803 ergaben sich

[2] K 1c 11232.
[3] K 1c 10786.
[4] K 1c 10786.

Schwierigkeiten (L. 5607 ff.). Die Nassauer Regierung wollte nur die Interna religionis, d. h. die Spiritualia und Disciplinaria, der bischöflichen Jurisdiction zuerkennen, alles andere aber von ihrer Genehmigung abhängig machen. Die drei Landdechanten wollten für die Diözesanrechte eintreten. Der Kurfürst lobte zwar den Eifer der Geistlichkeit für die Rechte der Kirche, man müsse aber, wenn seine Vermittlung nicht helfe, auf eine reichsgesetzliche Regelung warten. Sogar zu den Sitzungen der Landkapitel entsandte die Regierung, indem sie sich als Rechtsnachfolger des Archidiakons betrachtete, einen Kommissar und machte die dort getätigten Wahlen, z. B. zum Dechanten, von ihrer Genehmigung abhängig (L. 7485½).

Die rechtsrheinischen Gebiete der Kurfürstentümer Trier, Mainz und Köln waren als überaus glänzende Entschädigung für verloren gegangene kleine Gebiete auf der linken Rheinseite an die Fürstentümer Nassau-Weilburg und Nassau-Usingen gefallen. Die Übergabe an die neuen Herrscher erfolgte im Dezember 1802. Der Neuerwerb dieser protestantischen Fürstenhäuser faßte eine durchweg katholische Bevölkerung.

Da nach dem Tode des kinderlosen Friedrich August von Nassau-Usingen beide Nassauer Länder zusammenfallen und in ein unteilbares „Herzogtum Nassau" verwandelt werden sollten, beschloß man 1806, jetzt schon eine in mancher Beziehung gemeinsame Landesregierung einzurichten. Der Senior des Hauses, Friedrich August von Nassau-Usingen, nahm den Titel „Herzog von Nassau", Friedrich Wilhelm von Nassau-Weilburg den Titel „Fürst zu Nassau" an. Ehrenbreitstein erhielt 1806 eine Nassau-Weilburger Regierung, einen Justizsenat und eine staatliche Schulkommission mit geistlichem Einschlag, die bewußt „nach dem Muster der vordem kurtrierischen" gebildet war[5]. Der Geistliche bei der Kommission war der geistliche Rat Bausch (früher Fiskal bei der geistlichen Behörde zu Koblenz, dann Stiftsdechant in Münstermaifeld, nach dem Zusammenbruch gründete und leitete er eine höhere Schule zu Boppard). Bald schon wurde Bausch gleichzeitig zum Direktor des neugegründeten herzoglichen Vollgymnasiums zu Montabaur ernannt; er starb bereits 1807; an seine Stelle trat in die Schulkommission der Pfarrer von Ehrenbreitstein von Hommer (der spätere Bischof) ein.

Im Jahre 1812 wurde dem Generalvikar gemeldet (L. 10071, 10357), daß der Kurfürst Clemens Wenzeslaus erkrankt sei und sich die hl. Kommunion habe reichen lassen. Sofort ordnete er Gebete an.

[5] K 1c 1223; 332, 1227.

Bald folgte die Todesnachricht. In allen Pfarrkirchen fanden Totengeläute und Exequien statt. Der Tod des Erzbischofs sollte schlimme juristische Wirrnisse nach sich ziehen. Beck war nun als Generalvikar rechtlich erledigt. Von wem sollte er Fakultäten empfangen? Er hatte das richtige Empfinden (L. 10359), sich nicht an den benachbarten Fürstprimas, sondern sich unmittelbar an den Papst wenden zu müssen, um seine Ernennung als Commissarius apostolicus zu beantragen. Vom Papste, der in Fontainebleau gefangen saß, erhielt er keine Antwort. Vielleicht stand er dort als Hauptvertreter der Emser Punktation noch in schlechtem Ruf. Ob die Bestallung[6] als Generalvikar (Kapitelsvikar) durch den Trierer Domdechanten Graf von Kesselstadt — in der Fiktion als wenn das alte Domkapitel noch bestände und diese Einzelperson (die noch lebenden Mitglieder waren verstreut) es ohne Auftrag vertreten könne — und eine gleichzeitige (geheime, weil der Fürst von diesem Wege nichts wissen wollte) Bestallung durch den Fürstprimas von Dalberg von Regensburg als Nachbarbischof gültig war, ist umstritten. Jedenfalls handelte Beck danach und betrachtete sich bis zu seinem Tode im J. 1816 als Generalvikar und Offizial. Er erhielt (L. 1813, 20) das Placet der Nassauer Regierung, die ihm erklärte, „daß nunmehr alle Schwierigkeiten für die Ausübung der Vikariatsgewalt im Herzogtum Nassau gehoben worden". Ebenso handelten Nassau-Oranien und das Großherzogtum Berg. In der Geistlichkeit allerdings machten sich Bedenken geltend; sie konnte das Gefühl der Rechtsunsicherheit nicht los werden.

Nach dem Wiener Kongreß (1815) kam zunächst eine territoriale Änderung. Preußen trat nämlich die ihm zugefallenen Fürstentümer Dietz, Dillenburg, Hadamar u. a. an das Herzogtum Nassau ab und erhielt dafür von Nassau zur Abrundung der in der Bildung begriffenen Rheinprovinz, besonders aber als strategisches Hinterland für die Festung Ehrenbreitstein, die wiedneuwiedischen, solmsischen, saynaldenkirchischen, kurkölnischen (Linz) und die kurtrierischen Gebiete am Rhein entlang mit Ehrenbreitstein bis nahe an die Mündung der Lahn. Damit erhielt Preußen 30 katholische Pfarreien, (Wetzlar, das zunächst im Frieden von Lunéville dem Fürstprimas von Dalberg zugefallen war, kam später hinzu; damit waren es 31 Pfarreien) die dem Trierer Generalvikariate in Limburg unterstanden. Die nassauische Schulkommission in Ehrenbreitstein wurde aufgelöst, die Regierung von Ehrenbreitstein nach Wiesbaden verlegt, der jetzt auch die nassauischen Schulangelegenheiten unterstellt wurden.

[6] Vgl. L. Kaas, a. a. O. — L. 1813, 1.

Nach dem Tode Becks im J. 1816 wurde (W. VIII LR. 518; L. 1816, 16; 1817, 191, 252) in Limburg auf Vorgehen der Regierung hin ein „Vikariatsdirektorium" gegründet. An der Spitze stand der Landdechant, Scholaster und Stadtpfarrer Anton Aloys Corden als Vikariatsdirektor (Generalvikar) und Offizial. Beisitzer als geistliche Räte wurden der Pfarrer von Frickhofen, Wilhelm Bausch, Pfarrer u. Definitor Schlauß in Helferskirchen und als Sekretär und Vicerat Custos Busch in Limburg. Der Fürstprimas von Dalberg in Regensburg erteilte als Nachbarbischof die Fakultäten und die Regierung das Placet. Schlauß und Bausch sind uns schon als Führer des extremen Aufklärerkreises zu Montabaur und Hadamar begegnet. Die Legitimität dieser Behörde war noch zweifelhafter als die Becks seit 1812. Unter der Geistlichkeit stieg das Bewußtsein der Rechtsunsicherheit.

Der oben beschriebenen territorialen Änderung folgte die kirchliche auf dem Fuße, wodurch die späteren Diözesangrenzen gegeben waren. Sowohl Preußen wie Nassau wollten im Sinne der Staatsomnipotenz nämlich nicht dulden, daß ihre Untertanen sich kirchlich nach auswärts wenden, jeder Staat wollte die kirchliche Behörde auf seinem Boden haben. So entschloß sich der Papst endlich, der Rechtsunsicherheit in der Restdiözese Trier ein Ende zu bereiten und gleichzeitig die Wünsche der Fürsten zu erfüllen. Es wurden zwei apostolische Vikariate gegründet. Zuerst entstand dasjenige für den preußischen Bezirk im J. 1817 zu Ehrenbreitstein unter der Leitung des Pfarrers Josef von Hommer. Die kirchlich zweifelhafte Legitimität der geistlichen Behörde zu Limburg verursachte eine Verzögerung der parallelen Einrichtung. Erst 1818 wurde der kirchlich Trierer Bezirk des Herzogtums Nassau zum apostolischen Vikariat erhoben unter der Leitung Cordens mit dem Sitz in Limburg. Das apostolische Vikariat zu Ehrenbreitstein bestand bis 1824, das zu Limburg bis 1827. Es folgten die preußische Diözese Trier und die nassauische Diözese Limburg.

* * *

Die Restdiözese wurde die Zufluchtsstätte für Flüchtlingspriester aus Frankreich und aus der linksrheinischen Diözese Trier. Natürlich treten in den Akten des Vikariates nur wenige in die Erscheinung.

So wandte sich (L. 79) 1794 der Pfarrer Ignaz Groos von Fell, der mit seiner Schwester von den Franzosen zweimal vertrieben und all seiner Habe beraubt worden war und sich jetzt zu Vallendar aufhielt, um finanzielle Hülfe an den Vikarius. Auf Anregung der Statthalterschaft sollte er als Schloßkaplan auf Molsberg bei Walmerod in Aussicht genommen werden. Im Jahre 1795 suchte ein fran-

zösischer Priester Dugarry um Approbation nach[7]. Wir hören bei dieser Gelegenheit, daß nach des Kurfürsten oft geäußerter Willensmeinung, solche an geflüchtete französische Priester erst nach genauester Prüfung erteilt werden durfte. Auch die Restdiözese war in den ersten Jahren nach der linksrheinischen Okkupation zeitweise vom französischen Militär überschwemmt. Stark tritt bei Ehedispensgesuchen der französische Soldat hervor. Im Jahre 1795 hatte (L; F. F. 8 Landdechanten) ein französischer Offizier Chevalier Jean François de Sourdon sich mit der Tochter des Geheimen Justizrates Vicekanzleidirektors von Aussem in Dillenburg vermählt. Der Regimentskaplan hatte, weil die Braut evangelisch war, bei Beck Dispens nachgesucht und erhalten. Die Regierung erteilte deswegen Beck einen scharfen Tadel: „Ew. Hochwürden ermessen von selbst, wie eine solche Unbefugnis zu nichts anderm als zur Störung der nachbarlichen Eintracht und Freundschaft gereichen kann." Im selben Jahre 1795 wünschte (L. 131) der aus Oberleuken vertriebene Pfarrer Johann Willibrord Ehrang eine Anstellung in der Restdiözese. Die Behörde konnte ihn jedoch nur damit trösten, daß sie ihn vormerken wolle. Sodann bat (L. 327) der „durch langwierige und rühmliche Dienste bekannte" flüchtige Landdechant Nikolaus Lochem von Hermeskeil um eine subsidiarische Anstellung oder Unterstützung. Das Vikariat konnte ihm nur 30 Gulden zuwenden.

Im Jahre 1795 wird die rechtsrheinische Diözese als von emigrierten Trierer und ausländischen (französischen) Welt- und Ordensgeistlichen geradezu überschwemmt bezeichnet (L. 118). Statthalterschaft und Vikariat waren entschlossen, ihnen möglichst Hülfe angedeihen zu lassen. Sie ließen deshalb schon 1795 durch die Landdechanten ein Verzeichnis aller Emigrantenpriester aufstellen, das aber leider verloren zu sein scheint.

Auch Clemens Wenzeslaus hatte die Not seiner Flüchtlingspriester nicht ganz vergessen. Im J. 1795 wandte er ihnen von Augsburg aus 1000 Gulden zu (K. 1c 1014, 10779). Die drei Landdechanten sollten eine Liste der in Betracht kommenden Geistlichen aufstellen; um aber der schlimmsten Not sofort abhelfen zu können, erhielten die Landdechanten zu Engers und Dietkirchen im Voraus zur Verteilung 100, der Landdechant von Kamp 80 Rtr. Die Franzosen hatten 1795 bei ihrem Rückzuge vom rechten Rheinufer „die Pfarrkirchen teils gänzlich, einige aber zum Teil geplündert". Im Dezember forderte Clemens Wenzeslaus ein Verzeichnis der geraubten Paramente, Monstranzen, Ciborien und Kelche ein. Den armen Kirchen wollte er den Schaden ersetzen. So schickte er denn 1796 2000 Gulden zur Wiederanschaffung der unentbehrlichsten gottesdienstlichen Gefäße und Ornamente geplünderter Kirchen und zur Unterstützung der „verdrungenen Trierischen Geistlichkeit männlichen und weiblichen Geschlechts". Auf Vorschlag des geistlichen Rates Arnoldi bei der Statthalterschaft erhielten die „von den Franzosen rein ausgeplünderten" Pfarrer von Elz, Ober-Elbert, Höhr, Hammerstein und Hillscheid aus dieser Summe namhafte Beiträge; auch einige mit geringen Kompetenzen versehene Pfarrer konnten bedacht werden. Sodann übermachte (L. 767, 934) der Kurfürst im selben Jahre dem in der Restdiözese sich aufhaltenden Pfarrer Monsieur von Rhaunen eine ansehnliche Summe für seine „durch die Franken" ausgeplünderte Kirche. Aus späteren zufälligen Notizen erfahren wir (L. 1396, 1643), daß bei dem ersten Einfall der Franzosen zu Breitenau 93 Rtr. Kirchengelder und zu Niedererbach im Werte von 143 Rtr. Kirchengeräte geraubt worden waren. Im J. 1800 wurden (L. 2662) die armen Flüchtlingspriester Mans und Buschmann in Niederlahnstein unterstützt. Im J. 1802 bat (L. 4448) der Priester Salker, der, „wegen einer gehaltenen Predigt durch die Klubisten von der andern Seite vertrieben", sich zu Königstein aufhielt, um Unterstützung, weil er auf den kurfürstlichen Titel geweiht sei.

[7] K. 1c 1014.

Die früheren linksrheinischen Ordenspriester, die eine französische Pension angenommen hatten, sollten, wie 1802 das Limburger Vikariat bestimmte, in der Restdiözese keine Approbation erhalten. Deren gab es[8] im J. 1803 hier 140. Im Jahre 1808 waren noch 77 Priester anwesend, die französische Pension genossen[9]. Inzwischen war Mangel an Kaplänen eingetreten, und das Generalvikariat wünschte nun, sie zu beschäftigen; es wurden aber nur 19 als zur Hauptseelsorge und nur 19 als zur Hülfsseelsorge tauglich befunden. Im Jahre 1810 waren noch immer „einige 70 Pensionisten" vorhanden (L. 9084), von denen nur einige geneigt waren, sich in der Pfarrseelsorge verwenden zu lassen. Der Kurfürst bedauerte den „widrigen Eindruck", den dies bei den weltlichen Behörden hervorrufe, da dies überhaupt auf die Geistlichkeit „einen unleidentlichen Schatten" werfe.

Im März 1795 versuchte der Statthalter Domdechant von Kerpen in Montabaur bezüglich des geflüchteten Trierer Seminarpersonals Klarheit und Ordnung zu schaffen[10]. Der Regens Conrad, der Subregens Reuland, der Ökonom Cremer und mehrere andere Glieder des Hauses waren geflüchtet und hatten sich teils zu Würzburg, teils im rechtsrheinischen Trierer Gebiete niedergelassen. Sie hatten von Trier viele Fuder Seminarwein und Effekten des Hauses mitgenommen. Der Statthalter wünschte, hauptsächlich der Ersparnis wegen, alle Seminarglieder in Wehrheim, wo die Anstalt einträgliche Güter besaß, einstweilen zu gemeinschaftlichem Leben zu versammeln. Deshalb forderte er vom Seminarregens Conrad in Würzburg Bericht ein. In Vertretung des erkrankten Regens antwortete am 4. April 1795 der Ökonom Cremer von Würzburg aus[11]: Bei Annäherung der Franzosen hätten sich der Regens Conrad, der Subregens Reuland, der Ökonom (Cremer) und der geistliche Rat Maybaum (Exjesuit, Prof. der Moraltheologie) mit geretteten Seminareffekten nach Würzburg begeben, der geistliche Rat Weber, die Professoren Schorr, Staadt und Müller in den rechtsrheinischen Kurstaat Trier. Die übrigen Seminarglieder, nämlich die Professoren Gerz, Ames, Fischer, der Domprediger Exjesuit Queng und der Exjesuit Boymann seien mit den Professoren der Philosophie in Trier geblieben; der Domprediger Rosen habe sich nach Bernkastel begeben. Von den geflüchteten Seminargliedern hat jedes 15 Louisdor vorschußweise mit auf die Reise bekommen; als diese aber bereits bis zum 11. Oktober 1794 verzehrt waren, lebte man aus der mitgenommenen Seminarkasse. Von den Seminareffekten seien die besten mitgeflüchtet worden, nämlich das Archiv, das bei der Gefährdung des Kurstaates nicht eingeschmolzene Silber, das beste Leinwand, alle Kirchenparamente, 20 Fuder alten und 7 Fuder neuen Wein. Mehr konnte aus Mangel an Schiffen nicht abtransportiert werden. Über das zurückgelassene Seminargut habe Professor Fischer mit dem Seminarsyndikus Gand die Aufsicht übernommen. Die Flüchtlinge haben bisher aus der Seminarkasse 1638 Gulden verausgabt. Auf Grund der versteigerten Weine und der Wehrheimer Renten betrage die geflüchtete Seminarkasse jetzt 9738 Gulden. In Wehrheim für das geflüchtete Seminarpersonal eine gemeinschaftliche Haushaltung zu eröffnen, halte er nicht für ratsam. Die Statthalterschaft beschloß daraufhin, die Angelegenheit bis zu

[8] K. 332, 1311.
[9] K. 332, 1213.
[10] K. 1c 1010.
[11] K. 1c 1014.

Räumung der Stadt Trier, die sie für bald bevorstehend hielt, zu verschieben. Dabei blieb es. — Subregens Reuland hielt sich als Hauslehrer adliger Jünglinge in Prag auf. Müller und Cremer wohnten später „theils zu Wehrheim, theils bei Annäherung des Feindes in Frankfurt". Sobald man merkte, daß auf dem linken Rheinufer keine Gefahr für Geistliche bestand, kehrten Regens Conrad und Professor Maybaum dorthin zurück.

Von den geflüchteten überaus zahlreichen linksrheinischen Klöstern ein Beispiel. Aus der Abtei Maximin waren (K. 1c 1014) beim Anrücken der Franzosen nur vier Mönche in Trier geblieben, 16 waren nach Aschaffenburg geflohen, wo sie einen gemeinschaftlichen Tisch „sehr mäßig" führten und vom Erlös der geflüchteten Weine und Schafe lebten. Von den abteilichen Möbeln hatte man aus Mangel an Transportmitteln nichts retten können. Es seien 375 Fuder Wein, dazu der ganze Herbst 1794, ebenso alles Getreide und Heu in Trier zurückgeblieben. Da das bare Geld wahrscheinlich vorher vom Abte nach Luxemburg geschafft worden sei, habe man bei der Flucht nur soviel vorgefunden, daß jeder Konventuale 100 Rtr. erhalten konnte. — Der 1795 verstorbene Statthalter Domdechant von Kerpen hatte schon ein Generale entworfen[12], in dem alle geflüchteten Kollegien, Abteien und Klöster zur Rechenschaft über das mitgenommene Geld und Gut sollten aufgefordert werden. Die Statthalterschaft hielt es nach seinem Tode, auf Vortrag des geistlichen Rates Arnoldi vom 9. Juli 1795 hin, um „Aufsehen und ängstliche Urteile" zu vermeiden, zurück, zumal, da sie glaubte, daß die Räumung des Erzstiftes Trier in allernächster Zeit erfolgen werde.

Aus dem überaus reichhaltigen Material der Generalvikariatsprotokolle, die sich auf alle Zweige des kirchlichen Lebens beziehen, können wir nur einige Punkte herausgreifen.

Öfter und eingehend wird 1802 über die Zurückbringung des hl. Rockes, der nach Bamberg geflüchtet war, verhandelt. Beck wünschte (L. 5103), das „geistliche Kleinod" möge, da die französische Diözese Trier darauf keinen Anspruch habe, in der Limburger Kollegiatkirche aufbewahrt werden, die nunmehr die Hauptkirche der noch übrigen (alten) Trierischen Diözese ausmache. Beck befaßt sich (1803) mit dem Silber und den andern Pretiosen des Trierer Priesterseminars, die bei dem Kaufmann Seeber in Frankfurt untergebracht waren und für die dieser 328 Gulden Miete verlangte (L. 5743), mit dem Silber und den andern Pretiosen, die der Subregens Reuland mit nach Prag genommen hatte (L. 4356), mit den verpackten Reliquien des hl. Sebastianus, die (1812) dem Pfarramt zu Ehrenbreitstein übergeben werden sollten (L. 9988), mit der 1794 nach Augsburg transportierten Trierer Hofkapelle, bestehend aus „Gefäßen, Gerätschaften, Paramenten pp.". Beck suchte 1813 zu verhüten (L. 1813, 169), daß sie versteigert werden, da sie nicht persönliches Eigentum des Kurfürsten gewesen seien.

Viele Arbeit bereitete Beck die Auflösung der rechtsrheinischen Klöster und Stifte und die Unterbringung deren

[12] K. 1c 1014.

Insassen. Zuletzt (1813) wurden die Kapuziner- und Franziskanerklöster aufgelöst.

Disziplinarfälle sind verhältnismäßig selten. Der Klerus macht sittlich einen normalen Eindruck. Meistens handelte es sich um Trunkenheit und Streit. Die Getränke waren aber selten Wein, sondern fast immer Schnaps. Auch in der Eifel war damals der Schnapsgenuß stark ausgeprägt. Wein war wegen des Transportes zu teuer. Das Getreide konnte vielfach wegen der teuern Transportmittel nicht verkauft werden und wurde zu Schnaps verarbeitet. Sodann fällt es auf, daß zuweilen Geistliche in Wirts- und Pfarrhäusern aktiv an Schlägereien beteiligt waren.

Es gab in der Restdiözese noch einige Eremiten oder Waldbrüder, deren Abschaffung aber nach und nach durchgeführt werden sollte. Im Jahre 1809 hatte (L. 8552) der Eremit Peter vom Allerheiligenberg bei Lahnstein ein Gedicht mit einem Kupferstich drucken lassen und dem Kurfürsten nach Augsburg geschickt. Das „unförmliche Produkt" wurde aber sehr ungnädig aufgenommen. Der Pfarrer von Oberlahnstein mußte dem Verfasser „in Güte, aber mit ernstem Nachdruck" mitteilen, der erzürnte Kurfürst lasse ihm sagen, er habe zur geistlichen Poesie keine Anlage, noch weniger aber Beruf zum Bußprediger. Statt derartige widersinnige Produkte zu erzeugen, solle er sich dem Gebete und der Betrachtung widmen, sonst werde ihm seine Eremitage genommen werden. Bei den turbulenten Zeiten und der noch wenig entwickelten Presse ist es zu verstehen, daß der Klerus literarisch ziemlich unproduktiv war, die Aufklärerkreise zu Montabaur und Hadamar, die allerdings um keine Druckerlaubnis nachsuchten, ausgenommen.

Im Jahre 1795 unterwarf ein Kaplan Eberts aus Niederberg als Erstlingswerk sein „Bet- und Unterrichtsbüchlein" der Zensur. Die Statthalterschaft stiftete ihm 50 Rtr. und der Kurfürst übernahm die Druckkosten für 1500 Exemplare; 1814 wollte (L. 1814, 427; 9842) Pfarrer Engelbert Hoffmann in Fischbach ein neues Gesangbuch herausgeben; die meisten Gesänge habe er dem alten Trierischen entlehnt. Beck aber hielt „bei der provisorischen Lage des hiesigen Kirchensprengels" das Unternehmen für verfrüht; man müsse das dem künftigen Bischof überlassen. — Energisch ging das Generalvikariat i. J. 1805 auf Wunsch des Kurfürsten gegen das Weilburger privilegierte Intelligenzblatt vor, das einen verleumderischen Artikel gegen die Männer- und Frauenklöster gebracht hatte. Schließlich sah sich die Regierung gezwungen, der Redaktion einen schriftlichen Verweis zu erteilen.

Als ruhigere und stetigere Zeiten eingetreten waren, etwa von 1808 an, erwachte mit dem Geiste der Romantik auch wieder der durch die Aufklärung verdrängte genossenschaftliche Sinn. Er veranlaßte Beck, die seit langem vergessene Congregatio Carolina, die im 18. Jahrhundert vor der Aufklärung zeitweilig eine bescheidene Rolle gespielt

hatte, für den Klerus wieder aufleben zu lassen; es sollte dadurch der konfraternelle Geist, Frömmigkeit, Wissenschaft, Praxis, Geselligkeit gefördert werden. Auf die Durchführung dieser Institution in der ganzen Restdiözese verwendete Beck viele Mühe. Die Konferenzen wurden von 8—10 Nachbarpfarrern besucht. Es wurde gepredigt und katechesiert und beides kritisiert, Kirche, Sakristei und Pfarrbücher wurden revidiert, bei Tisch fand Lesung statt, in der Konferenz wurde ein lateinischer und ein deutscher Vortrag gehalten, es wurden Casus besprochen u. dergl. Die Protokolle der Konferenz, die Predigt, Katechese und Vorträge mußten dem Generalvikariate eingeschickt werden und ernteten Lob oder Tadel. In ihren Trimestralberichten mußten die Dechanten sich mit jeder Pfarrei eingehend befassen. Vereinzelt tauchten Bruderschaften wieder auf. Die Wiederauflebung der Sendgerichte stieß auf landesherrlichen Widerstand.

Die Regierung suchte in die Angelegenheiten der Kirche stark hineinzuregieren. So wollte sie (L. 9830) 1811 alle Prozessionen und Wallfahrten nach Bornhofen und Notgottes verbieten und sie in örtliche Andachten verwandeln. Obschon Beck manches Mißbräuchliche an ihnen anerkannte, suchte er sie zu schützen. Im Jahre 1815 bemühte sich[13] die Regierung wegen der Höhe der Taxen vergebens um „die Minderung der überspannten römischen Ehehindernisse". Die Korrespondenz inländischer Geistlicher nach Rom, an den Nuntius und die Agenten sollte (1817) durch die Landesregierung gehen, der Generalvikar solle bei gewissen Rom zustehenden Ehehindernissen selbst dispensieren (L. 1817, 328) u. dergl.

Zwei besondere Bewegungen fanden in der Restdiözese ihre Ausläufer. Die Reaktion gegen die Aufklärung, die Kriege und die politischen Wirrnisse führten mancherorts zu sektenartigen Erscheinungen, in unserer Diözese in Sayn (Pfarrer Boos), in Trier und Niederemmel (Knupperten). Eine derartige Versprengung tauchte auch in unserer Restdiözese auf.

Der Pfarrer Hewel von Villmar meldete (L. 9801, 9811) i. J. 1811, daß in dem Wied-Runkelschen Dorfe Weyer ein unstudierter Mann namens Anton Speyer, der als Soldat in holländischen Diensten gestanden habe, eine neue Sekte einführen wolle. Er huldigte, wie ein Verhör durch den Dechanten Römer ergab, besonders der absoluten Prädestinationslehre, hielt sich für inspiriert und an keine Kirchengesetze durch Zwang gebunden. Einige Einwohner begaben sich Sonntags statt in die Pfarrkirche in seine Konventikel. Der protestantische Pfarrer hatte schon, weil auch die Seinigen in Mitleidenschaft gezogen wurden, an sein Wiesbadener Konsistorium Anzeige erstattet, ohne jedoch bisher Antwort erhalten zu haben. Beck wies den katholischen Pfarrer an, auf den Sektierer, da er „mehr aus eigener Verirrung als aus vorsätzlicher Religionsverleugnung auf die Inspirations- und

[13] 1815, 8.

Freiheitssekte verfallen sei", in aller Stille und mit Vermeidung jeden Aufsehens durch väterliche Belehrungen und Ermahnungen einzuwirken.

Der von den Franzosen i. J. 1798 aus Trier deportierte Augustinerpater Ernst Kronenberger war die Seele der Eidverweigerer, der Knupperten gewesen. Er war ein gebildeter Theologe, wenn auch fanatischen Geistes, der eine Reihe homiletischer, katechetischer und asketischer Werke veröffentlicht hat. Sein Haß gegen die Aufklärer war ebenso groß wie der gegen die Franzosen. So war er z. B. zu Trier in einer Druckschrift gegen den abgefallenen Pfarrer J. J. Stammel aufgetreten[14]. Seine Agitation gegen die Aufklärung setzte er nun nach seiner Deportation in der Restdiözese fort. So stand er als Pfarrer von Neuwied und dann von Ransbach in schroffem und streitbarem Gegensatz zu der Montabaurer Aufklärungsgruppe, an deren Spitze Pfarrer Schlauß, Kaplan Hisgen, Benefiziat Schlemmer, Professor Frorath (Laie) und geistliche Professoren des Gymnasiums standen.

Ernst Kronenberger hatte i. J. 1811 am Feste Petri Kettenfeier zu Montabaur eine Predigt gehalten und darin in das Wespennest der Aufklärer gestochen (L. 9812, 9815, 9832, 9842, 9850, 9883). Man muß vorausschicken, daß der Aufklärerkreis sich dadurch äußerst erregt fühlte, daß i. J. 1810 der Generalvikar auf Anregung der Neuwieder Congregatio Carolina hin, wobei zweifelsohne Kronenberger die Hauptrolle gespielt hatte, den Pfarrer Schlauß in Verdacht genommen hatte, der Verfasser einer unkatholischen Broschüre zu sein, die das Mißfallen des Kurfürsten erregt hatte und eine aus „oberflächlicher Zeit- und Neuerungssucht erzeugte seichte Klugschrift" genannt wird" (L 9315). Es wurde nun Kronenberger durch Schlauß beim Generalvikariate und durch Hisgen, Frorath und Schlemmer bei der Regierung angezeigt, „statt einer Moral mannigfache ganz unschickliche Invektionen auf die Zeitverhältnisse, Anzüglichkeiten gegen Geistliche und weltliche Staatsdiener des Ortes und der Gegend" vorgetragen zu haben. Beck war durch die „heftigen und fruchtlosen Ausfälle gegen die Neuerer", die „zweckwidrigen Deklamationen", besonders durch „die auffallend gehässigen Exemplificationen und Be-

[14] J. Marx, Geschichte des Erzstifts Trier, Trier 1862, IV 497, V 400. — Als Kronenberger Pfarrer in Neuwied war (1805—1810), wollte er (1807) eine Predigtsammlung herausgeben (L. 7826). Die geistlichen Räte Leuxner und Kohl beurteilten das Manuskript. Sie haben, wie Leuxner an Beck meldet, nichts Bedenkliches darin gefunden, außer einigen in die Politik einschlagenden Bemerkungen, die sie aber abgeändert haben. Der Generalvikar werde wohl nichts dagegen einzuwenden haben, daß das Werk anonym zu Köln gedruckt werde. Beck aber wünschte, es vorerst einer regelrechten Zensur unterworfen zu sehen. Es handelt sich wohl um das Predigtwerk, das 1809 in Köln unter dem Titel „Philosophie der Heiligen" erschien.

züglichkeiten auf gewisse Stände" unangenehm berührt. „Was Curatus Schlauß und einige Professoren (des Gymnasiums) durch ihre Neuerungs- und Tadelsucht gegen die Kirche und ihre Vorsteher theils in öffentlichen, theils in Privatgeschäften sich ihrerseits hatten zu Schulden kommen lassen, mag wohl auf der andern Seite den Curatus Kronenberger zu einigen unsanften und dem Geiste der evangelischen Predigt unangemessenen Ausfällen veranlaßt haben." „Die leidige Opinionssucht habe schon seit einigen Jahren in der dortigen (Montabaurer) Gegend mehrere Individuen ergriffen, die als unberufene Aufklärer der Kirchenanstalt nicht nur, sondern auch ihrer Lehre zu nahe traten und sie mittels öffentlicher und Privatschriften zu züchtigen sich nicht entblödet." Diese Darlegungen des Generalvikars mögen zeigen, daß er im Grunde seines Herzens sachlich auf Seiten Kronenbergers stand, wenn er auch dessen Form verurteilte. Ähnlich bezeichnet der Dechant Reuter die Anklage als übertrieben und gehässig; besonders sei hervorzuheben, daß die Predigt keine persönlichen Beleidigungen enthalten habe. Die Gegner machten geltend, Kronenberger habe schon früher durch „unkluge und beißende" Predigten zu Trier, Bruchsal, Fulda, Ehrenbreitstein starkes Aufsehen erregt; trotzdem sei er 1805 auf die Pfarrei Neuwied, „die so viel Klug- und Bescheidenheit eines katholischen Seelsorgers erfordert", ernannt worden und habe noch kürzlich das Placet für die Pfarrei Ransbach erhalten. Pfarrer Schlauß schickte einen von ihm gefertigten Auszug der Predigt an das Generalvikariat ein, der allerdings, wie Beck bemerkt, ohne weiteres nicht maßgebend sein könne. Kronenberger wurde aufgefordert, den Text seiner Predigt einzuschicken. Er erklärte aber, nur eine kurze Disposition schriftlich angefertigt zu haben. Der Generalvikar bat die Regierung, von Zeugenverhörungen Abstand nehmen zu dürfen, da einmal die Denkart der Hörer der Predigt in vielen Dingen zu verschieden sei und dann auch die Angelegenheit dadurch weiter aufgebauscht werde. Er wolle den Curatus Kronenberger „mit väterlicher Gelassenheit zurechtweisen, um dessen aufbrausenden Religionseifer zu dämpfen und zu reinigen oder ihm im Gegenteil (d. h. wenn dies nichts nütze) die Kanzel untersagen." Die Regierung gab sich damit zufrieden. Die Zurechtweisung des Generalvikars wurde dem Pfarrer durch den Dechanten Reuter erteilt. Kronenberger stattete für „die wahrhaft väterliche Behandlung" ehrfurchtsvoll seinen Dank ab.

MITTEILUNGEN

DER HL. FRANZISKUS VON ASSISI UND DIE LITURGIE.

Von P. Dr. Hugo Dausend, O. F. M., M.Gladbach.

Die Typenlehre hat auch in der Religionsphilosophie ihren Einzug gehalten. Bei der katholischen Frömmigkeit ist besonders bekannt der benediktinische, franziskische und ignatianische Typ. Das ist nicht so zu verstehen, als ob jeder dieser Typen wirklich rein vorkäme, sondern so, daß seine Vertreter in ihrem Frömmigkeitsleben Eigenschaften aufweisen, die für diese Typen besonders bezeichnend sind. So ist es selbst bei den Männern, nach denen die verschiedenen Frömmigkeitsarten bezeichnet werden. So ist es selbst bei religiösen Geistern von der ausgeprägten Eigenart eines hl. Franziskus von Assisi.

Der hl. Franziskus von Assisi entbrannte in heißer Liebe zu Christus, seinem Heiland. Sein ganzes Streben ging einzig und allein dahin, ihm möglichst vollkommen nachzuleben. Er umfaßte mit seinem empfänglichen Geiste alles, was er bei Christus fand oder irgendwie auf ihn zurückging oder mit ihm zusammenhing. Daher liebte er auch die hl. katholische Kirche, den geheimnisvoll fortlebenden Christus hier auf Erden, so daß er den Namen des „Katholischen" erhalten hat. Daher liebte er auch jene Einrichtung, die uns Christus darstellt und ihn uns wahrhaftig schenkt, daß er wirklich in unserer Mitte weilt unter den Gestalten von Brot und Wein. Daher liebte er auch die Liturgie, pflegte sie und übergab sie seinen Jüngern als heiliges Vermächtnis.

Mit der Arbeit an jenem Raum, in dem die hl. Liturgie gefeiert wird, begann er seinen neuen Beruf. Drei Gotteshäuser stellte er mit eigener Hand wieder her. Wo immer er in seinem späteren Leben eine schmutzige oder verstaubte Kirche oder Kapelle fand, griff er zum Besen und säuberte sie. Auch seine Jünger wies er immer und immer an, die Gotteshäuser zu reinigen und in einen gotteswürdigen Zustand zu bringen. Er ließ Paramente und Kirchenwäsche herstellen und schickte sie armen Kirchen, auch hl. Gefäße ließ er anfertigen und dürftigen Kirchen übergeben. Selbst schöne, reine Hostien buk er und übergab sie den Priestern, die ihrer bedurften. Selbst für ihre entsprechende Aufbewahrung und Behandlung sorgte er voll hl. Eifers[1].

Ja, seine einzigartige, Christo ähnliche Lebensweise, wie sie seine Ordensgründung darstellt, nahm von der Liturgie ihren Ausgang. Im Gottesdienst, bei der hl. Messe, hörte er das Wort des hl. Evangeliums: „Ihr sollt weder Geld noch Stab noch Schuhe noch zwei Röcke haben." Seinen Sinn ließ er sich vom Liturgen, dem Priester, erklären. Als er ihn vernommen, rief er aus: „Das ist es, was ich suche; das will ich erfüllen." Und sofort begann er ganz wörtlich das Evangelium zu leben[2].

[1] S. Bonaventura, Legenda c. 2, 7; Tres Socii, leg. 21—24; Speculum perfectionis 56 f., 65; Thomas von Celano, Legenda I, 18, II 201

[2] Thomas v. Cel. I 22; Bonaventura 3, 1; Tres socii 25.

Welchen Eifer bekundete er für die beiden zentralen Bestandteile der kirchlichen Liturgie, für die hl. Messe und das kirchliche Stundengebet, das Brevier! Mit welchem Eifer pflegte er sie! „Auch nur eine hl. Messe täglich nicht zu hören, wenn er Zeit dazu hatte, hielt er für keine geringe Mißachtung", wie Celano berichtet. „Die hl. Kommunion empfing er", nach desselben Celanos Worten „oft und andächtig, so daß er dadurch auch andere zur Andacht entflammte." „Die kirchlichen Tagzeiten betete er ebenso ehrfürchtig wie andächtig[3]." Obwohl ihn Augen-, Magen-, Milz- und Leberleiden quälten, wollte er sich doch während des kirchlichen Stundengebetes an keine Mauer oder Wand anlehnen, sondern er stand gerade und verrichtete es, ohne die Kapuze überzuziehen, ohne die Augen umherschweifen zu lassen, ohne etwas von den Worten zu verschlucken. Wenn er zu Fuß reiste, blieb er zum kirchlichen Tagzeitengebet stehen; wenn er aber fuhr oder ritt, stieg er ab. Er sagte bisweilen: „Der Leib nimmt sein Essen, das doch mit ihm zur Speise der Würmer wird, in Ruhe zu sich. Mit welcher Ruhe und Gelassenheit muß dann die Seele ihre Speise genießen, die Gott selber ist." Das hat uns wiederum Thomas von Celano überliefert[4]. In seinem Testament erklärt er: „Obwohl ich einfältig bin und schwach, will ich immer einen Geistlichen haben, der mir das Stundengebet verrichtet, wie es in der Regel enthalten ist[5]."

Seine ganze Gründung hat er mit der Liturgie der Kirche eng verbunden. Allen Brüdern hat er das Stundengebet mit den Lobgesängen und Bitten in der ersten Regel von 1221 zur Pflicht gemacht. Das war nichts Neues. Neu war nur die Art, wie er es getan hat. Den Laienbrüdern schreibt er sowohl in der Regel von 1221 als auch in der von 1223 eine bestimmte Anzahl Vaterunser zu beten vor, aber mit dem Unterschiede, daß er in der Regel von 1221 auch ihnen das Beten des Psalters gestattet. In der Regel von 1221 ordnet er an: „Die Laien sollen beten: Ich glaube an Gott und 24 Vaterunser mit Ehre sei dem Vater für die Matutin, für die Laudes fünf; für die Prim: Ich glaube an Gott und sieben Vaterunser mit Ehre sei dem Vater; für Terz, Sext und Non, für jede dieser Tagzeiten sieben, für die Vesper zwölf, für die Komplet: Ich glaube an Gott und sieben Vaterunser mit Ehre sei dem Vater; für die Verstorbenen sieben Vaterunser mit Herr, gib ihnen die ewige Ruhe und für die Fehler und Nachlässigkeiten der Brüder drei Vaterunser täglich[6]." Die Regel von 1223, die heute noch gilt, kennt nur die für jede Stunde angegebene Zahl der Vaterunser ohne jedes andere Gebet. Sie hat nur die allgemeine Bemerkung: „Und sie sollen beten für die Verstorbenen[7]."

Für das kirchliche Stundengebet der Kleriker hat der hl. Stifter in der Regel von 1221 die Bestimmung getroffen: „Die Kleriker sollen das Offizium halten und für Lebende und Verstorbene beten, wie es bei den Geistlichen Brauch ist; für die Fehler und Nachlässigkeiten der Brüder aber sollen sie täglich das Erbarme dich meiner, o Gott (Psalm 50) mit dem Vaterunser sprechen, für die verstorbenen Mitbrüder das Aus der Tiefe rufe ich zu dir,

[3] II 201.
[4] II 96.
[5] Opuscula S. Patris Francisci ed. Quaracchi 21.
[6] a. a. O. 28.
[7] a. a. O. 66.

o Herr (Psalm 129) mit dem Vaterunser. Und sie dürfen auch die zur Abhaltung des Offiziums nötigen Bücher haben[8]." Die Regel von 1223 hat nur die kurze, aber bedeutsame Vorschrift: „Die Geistlichen sollen das göttliche Tagzeitengebet nach dem Ordo der römischen Kirche halten, den Psalter ausgenommen; daher dürfen sie Breviere haben[9]." Diese Regel-Vorschrift ist so bedeutsam, weil Franziskus durch sie die Liturgie seines Ordens ganz und gar mit der der römischen Kirche, näher mit der des päpstlichen Hofes verknüpft hat und nur das Brevier für das Stundengebet zuläßt, nicht mehr die vielen anderen Bücher, wie sie damals noch gebräuchlich waren[10].

Wie ernst der hl. Stifter diese Verbindung der Liturgie seines Ordens mit der des Hl. Stuhles nahm, erhellt am klarsten aus einem Testamente. Es heißt dort zunächst: „Das Tagzeitengebet verrichteten wir Geistliche wie die anderen Geistlichen, die Laienbrüder beteten „Vaterunser". Es fährt dann fort: „Und alle Brüder sollen verpflichtet sein, das Tagzeitengebet der Regel entsprechend zu verrichten. Sollten sie aber jemand finden, der das Tagzeitengebet nicht der Regel gemäß verrichten oder es auf andere Weise umändern wollte, so sollen alle Brüder, wo immer sie sich aufhalten, unter dem Gehorsam verpflichtet sein, ihn, wo immer sie ihn finden, dem nächsten Kustos des Ortes zu übergeben. Der Kustos ist streng unter dem Gehorsam verpflichtet, ihn wie einen Gefangenen scharf zu bewachen, so daß er seinen Händen nicht entrissen werden kann, bis er ihn persönlich den Händen seines Ministers übergeben hat. Und der Minister soll streng unter dem Gehorsam verpflichtet sein, ihn durch solche Brüder, die ihn Tag und Nacht wie einen Gefangenen bewachen, weiterzusenden, bis sie ihn dem Herrn von Ostia übergeben haben, der diese Bruderschaft schützt und bessert[11]."

Diese enge Verbundenheit seines Ordens mit der kirchlichen Liturgie hat der hl. Franziskus auch ausgedrückt in den Vorschriften für die Brüder, die in der Einsamkeit leben wollen. Er schreibt hier: „Jene, die in Klausen ein gottgeweihtes Leben führen wollen, dürfen dort zu drei, höchstens zu vier Brüdern zusammen sein. Und sie sollen immer die Tageskomplet beten, wenn die Sonne untergeht. Und sie sollen zur Mette aufstehn. Zur passenden Stunde sollen sie die Prim und Terz beten. Und später sollen sie die Sext und die Non und die Vesper beten, zur gehörigen Stunde[12]."

Selbstverständlich will der Heilige auch die Feier des hl. Meßopfers nur nach der Form und Weise der römischen Kirche gefeiert wissen. „Ich ermahne aufs eindringlichste im Herrn meine Brüder, die Priester, daß sie die hl. Messe nach der Ordnung der hl. Kirche feiern" [13], schreibt er in seinem Brief an ein Generalkapitel. Selbst auf den kirchlichen Gesang hat der

[8] a. a. O.

[9] a. a. O. Zum Ganzen vgl. H. Dausend, Die Liturgie im Franziskanerorden zur Zeit des hl. Antonius von Padua in: Liturg. Zeitschrift 3 (1930/31) 318—21; Franziskanerorden und Entwicklung der Liturgie, Münster 1924, 4 f.

[10] Vgl. Dausend, Liturgie im Franziskanerorden 319.

[11] Opuscula S. Francisci 81.

[12] a. a. O. 83.

[13] a. a. O. 104.

hl. Franziskus hier geachtet. Er bittet seine Ordensbrüder, „durch die Weichlichkeit der Stimme die Ohren des Volkes nicht zu umschmeicheln[14]."

Hiermit ist schon des hl. Franziskus innere Haltung der Liturgie gegenüber berührt. Gerade für die rechte Feier der gesamten Liturgie ist Franziskus' Auffassung bedeutungsvoll, weil er das tiefste Wesen des kirchlichen Gottesdienstes wohl erfaßt und von dieser Auffassung aus zum entsprechenden Vollzug angeleitet hat.

Er hat richtig begriffen, daß kirchlicher Gottesdienst Gemeinschaftsdienst ist. Er soll gemeinschaftlich gefeiert werden, die Gemeinschaft darstellen und die Gemeinschaft fördern. So liegt ihm vor allem am Herzen, daß die Brüder ganz nach der Anschauung der damaligen Zeit das Stundengebet, wie es uns im Brevier entgegentritt, wo immer sie zusammen sind, auch zusammen verrichten. So hat er selber es stets gehalten.

Für alle seine Niederlassungen schreibt er vor, daß man „täglich nur e i n e heilige Messe nach der Form der hl. Kirche feiere", auch wenn die Niederlassung unter den dort anwesenden Brüdern mehrere Priester zählte. Ja, hat die Niederlassung mehrere Priester, so „soll der eine damit zufrieden sein, der Meßfeier des anderen beizuwohnen, weil der Herr Jesus Christus Anwesende und Abwesende erfüllt, die dessen würdig sind. Obschon er an mehreren Orten zu sein scheint, bleibt er doch angekleidet und leidet keine Verminderung, sondern überall ein und derselbe, wirkt er wie es ihm gefällt, mit dem Herrn, Gott dem Vater, und dem Hl. Geiste, dem Tröster, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen[15]." Daß der hl. Franziskus die tiefe Auffassung des hl. Meßopfers als Gemeinschaftsopfer hat fördern, nicht aber die Feier der Privatmesse als unkatholisch bekämpfen wollen, sieht jeder daraus, daß er selber nach Möglichkeit nicht bloß einer, sondern mehreren hl Messen im Tage beigewohnt hat, und er sich in seiner Krankheit in seinem Krankenzimmer die hl. Messe lesen ließ.

Franziskus hat auch der Welt die innere Verknüpfung des hl. Meßopfers mit dem Erlösungsgeheimnis praktisch vor Augen gestellt. In Greccio feierte er auf ganz eigene Art Weihnachten. Er ließ eine Krippe mit Heu und Stroh und Ochs und Esel, aber ohne Kindlein, zur Waldlichtung bringen, über der Krippe den Altar errichten und auf dem Altar über der mit Heu und Stroh gefüllten Krippe das feierliche Hochamt halten, damit er hier, wo das Leiden Christi erneuert wird, per concomitantiam auch die Geburt des Herrn wirklich vor Augen hätte. Denn durch die hl. Wandlung wird der göttliche Heiland unter den Gestalten von Brot und Wein mit Gottheit und Menschheit, mit Leib und Seele auf dem Altar sakramental gegenwärtig, wie er bei seiner Geburt im Stalle zu Bethlehem als wahrer Gott und Mensch in Kindesgestalt, den seine Eltern in Windeln gewickelt haben, gegenwärtig geworden ist. Es ist somit ein treffliches Symbol für Christi zeitliche Geburt in Bethlehem[16].

---

[14] a. a. O. 105.

[15] a. a. O.; vgl. D a u s e n d , Die Brüder dürfen in ihren Niederlassungen nur eine hl. Messe lesen in: Franziskan. Studien 13 (1926) 207—211.

[16] Vgl. D a u s e n d , Die Weihnachtsfeier des hl. Franziskus von Assisi in Deutschland und Greccio in: Franziskan. Studien 13 (1926) 299—304.

St. Franziskus ist es auch, der jede andere Zielsetzung als den Dienst und die Verherrlichung Gottes von der Liturgie ganz und gar ausgeschaltet wissen will. Er schreibt an seine Brüder: „Deshalb bitte ich aus allen meinen Kräften, daß die Geistlichen das göttliche Offizium mit Andacht vor dem Herrn verrichten, indem sie nicht so sehr auf den Wohlklang der Stimme als auf die Harmonie des Geistes achten. Die Stimme nämlich soll mit dem Geiste zusammenklingen, der Geist aber mit Gott, daß sie durch die Reinheit des Geistes Gott wohlgefallen[17]." Das ist eine Ermahnung, wie sie ähnlich einmal der hl. Bernard ausgesprochen hat.

Wenn St. Franziskus für seine Niederlassungen, in denen mehrere Priester weilen, nur eine einzige hl. Messe wünscht, so geschah es auch, um jede Gewinnsucht und verkehrte Menschenrücksicht, wie sie damals leider nicht selten vorkamen, nach Kräften unmöglich zu machen. Ermahnt er doch alle seine Brüder, „die Priester des Allerhöchsten sind, sein werden oder sein möchten, daß sie, wenn sie die Messe feiern wollen, das wahre Opfer des heiligsten Leibes und Blutes unseres Herrn Jesu Christi in reiner Weise, mit Ehrfurcht und in heiliger und lauterer Absicht darzubringen, nicht für irgendein Erdengut noch aus Furcht oder Liebe irgendeinem Menschen gegenüber, als solche, die den Menschen zu gefallen trachten... Großes Elend ist es und eine elende Schwäche, wenn ihr dann, wenn ihr ihn gegenwärtig habt, euch um etwas anders als um ihn kümmert. Nichts von euch behaltet für euch, damit der euch ganz empfange, der sich ganz euch hingibt[18]."

Wie sehr der hl. Franziskus auf den Geist und das Wesen des kirchlichen Gottesdienstes allzeit sah, erhellt daraus, daß er, der so treu und liebevoll für den Schmuck der Kirchen, würdige liturgische Ausstattung und reine und kostbare Gefäße sorgte, eines Tages den wertvollen Altarbehang zu veräußern gebot, damit man den Armen beispringen könne[19]!

St. Franziskus, der sich durch eine persönliche, alle ansprechende Frömmigkeit auszeichnet, hat sich und seinen Orden besonders innig mit der römischen Liturgie und zwar mit der römischen Liturgie des päpstlichen Hofes verbunden. Durch ihn und seine Söhne ist diese Liturgie, die herrschende römische Liturgie, gewonnen, die jetzt in der ganzen Welt gefeiert wird. Er hat zugleich die tiefe und hohe Bedeutung der Liturgie erfaßt und zur Darstellung gebracht und alles fern zu halten gesucht, was sie von ihrer hehren Bestimmung, der vollkommenen Verherrlichung Gottes, nur irgendwie entfernen konnte. Seine Stellung zur Liturgie ist auch für die Gegenwart bedeutungsvoll. Seine Auffassung von der Liturgie und der Art ihrer Feier ist wohl geeignet, die jetzt stark hervortretenden liturgischen Bestrebungen vor Irrwegen zu bewahren und ihren Nutzen für die religiöse Erneuerung möglichst vollkommen auszuschöpfen.

[17] Opuscula S. Francisci 105.
[18] a. a. O. 101 ff.
[19] Thomas v. Celano II 67.

UNSER MEISTER — UNSER MUSTER.[1]

Von Definitor Josef Rausch, Dudweiler.

Wenn ein neuer Pastor in sein Amt eingeführt wird, dann liest er nach dem Willen seiner Kirche als erstes seinen Pfarrkindern das Evangelium vom Guten Hirten vor. Damit soll nichts anders gesagt sein, als daß er entschlossen ist, im Auftrag und nach dem Vorbild Christi, des Pastor bonus, seines Amtes zu walten und die ihm anvertraute Herde zu weiden und zu leiten.

Christus ist und bleibt das Seelsorgerideal, das der Seelenhirt einer Gemeinde stets vor Augen haben soll, und dem er nach Kräften nachstreben muß. Gerade in den gegenwärtigen Zeiten, wo die Anforderungen so mannigfaltig und schwierig sind, welche die Tätigkeit als Seelsorger in der Welt an den Klerus stellt, ist es besonders gut und nützlich, sich an dem Heiland, dem immerwährenden Meister und Muster in der Seelsorge, zu orientieren, um zwecklose oder gar falsche Wege in der Pastoration zu vermeiden. Eine richtige Orientierung und darauf beruhende zielbewußte Methode tut not. Und, um gleich ein Wort von Gröber zu zitieren: Die wahre seelsorgerliche Größe liegt in der weisen Beschränkung auf das Erste und Größte: auf Gott und die Seelen (S. 139), und der Weg zum echten, dauernden seelsorgerlichen Erfolg liegt nicht etwa im glänzenden Reden und im klassischen Schreiben, im fleißigen Registrieren und aufbauenden Organisieren, nicht in außergewöhnlichen Veranstaltungen und neuerschlossenen Methoden, sondern immer noch im altherkömmlichen, demütigen, bitterschweren „Vorangehen", in der hinreißenden Predigt ohne Worte, die Tat ist; im eigenen geistlichen Organismus, der Leben ist; in der Methode der Heiligen, die Nachfolge ist; im stilleifrigen Wirken, das Segen ist (S. 142).

In unseren Zeiten sehen wir, wie einerseits die Entfremdung, ja man kann sagen: der fluchtartige Abfall von Christus, von Tag zu Tag wächst; aber auf der anderen Seite gibt es gerade auch heute viele, recht viele, die brennen vor Heimweh nach ihm. Da muß der Seelsorger wie der Gute Hirt den einen, den verirrten Schäflein, nachgehen, um sie zurückzuführen, die anderen aber zu schützen wissen vor den reißenden Wölfen, die in ganzen Rudeln einzubrechen suchen in die Herde Christi. Kein ordentliches und außerordentliches Mittel der Seelsorge darf er unversucht lassen, um die ihm anvertrauten Seelen zu retten.

Die Ausbreitung des Reiches Gottes erfordert in der modernen Zeit gewiß auch moderne Mittel und Methoden. Aber das bedeutet nur ein Auswechseln des Rahmens. Das Bild bleibt dasselbe: Pastor bonus, unser Meister und Muster!

---

[1] Die Veröffentlichung nachfolgender Gedanken im „Pastor bonus" bezweckt, die Seelsorger aufmerksam zu machen auf das mit viel Liebe und Wärme geschriebene Werkchen von dem neuernannten Erzbischof Dr. Gröber von Freiburg: „Christus Pastor", dem sie entnommen sind. Das Büchlein ist 1931 bei Herder erschienen als Abschiedsgabe des Kirchenfürsten an seinen Heimatklerus und als Niederschlag eines Hochschulkursus, den derselbe ein Jahr vor seiner Ernennung zum Bischof von Meißen in Freiburg gehalten hat. (Preis 3,60 RM.)

Der Gute Hirt ist Urbild und Hochziel. Alle Hirten des alten Testamentes, auch Moses und die Propheten, waren nur Deuter und Wegweiser zu ihm. Allen Hirten des Neuen Bundes aber gilt sein Wort: „Folget mir nach!“ (S. 15).

Seelsorger sein, heißt, abgesehen von der Sorge um das eigene Seelenheil, sorgen für die Seelen seiner Mitmenschen und zwar im Hinblick auf ihr letztes, übernatürliches Ziel.

Daß Christus Seelsorger gewesen ist, bedarf keines besonderen Beweises. Neben der Liebe zu seinem himmlischen Vater war ja die Liebe zu den Menschenseelen das Wesenselement seines Lebens und seines Wirkens.

Schon im Alten Bunde wurde er als Seelsorger vorausgeschaut und vorausverkündet. (Ps. 72, 12; Is. 61, 1; 40, 11; Ez. 34, 23; Dan. 9, 24 ff.)

Freilich, viele Juden verkannten beim Erscheinen des Messias dessen Seelsorgerberuf. Sie erwarteten einen Fürsten, der die Sammlung und Machtstellung ihres Volkes bewerkstelligen sollte, und nur den innerlichsten Menschen jener Zeit erschien der Messias als der göttliche Gründer einer überirdischen Herrschaft.

Auch der Name Jesus, Erlöser oder Heiland, den der Messias auf Geheiß des Engels bei der Darstellung im Tempel erhielt (Luc. 1, 31), kennzeichnet seinen Seelsorgerberuf, „denn er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden“ (Matth. 1, 21). Von Sünden erlösen und befreien, heißt aber Seelsorger sein in eminentem Sinne. Erlösung ist Entlastung der Verschuldeten, Bergung der Verirrten, Befreiung der Gefangenen, Rettung der Verlorenen und Heimführung der Verbannten (S. 8).

Christus bezeichnet sich selbst wiederholt als den Pastor bonus, der eifrig dafür sorgt, daß seine Schäflein „das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh. 10, 10).

Auch die Apostel nennen ihn so, wie z. B. St. Paulus im Hebräerbrief 13, 20 und St. Petrus in seinem ersten Sendschreiben 2, 25 und 5, 4.

Als der Gute Hirt lebt der Heiland fort im Gedächtnis der Urkirche, und seine Darstellung unter diesem Bilde ist typisch in der Kunst sowohl als auch in der Literatur der urchristlichen Zeit.

Christus ist als Seelsorger in die Welt gesandt, und von ihm geht jede weitere Sendung aus. Man vergleiche Is. 61, 13; Ioh. 7,28 und 20, 21. Sein Missionsreich erstreckt sich von Pol zu Pol. Es ist weltumfassend und weder durch Sprachen noch durch Volksrassen begrenzt. So auch folgerichtig seine Sendung: auch für diese gibt es weder zeitliche noch örtliche Begrenzungen. „Gehet hin in alle Welt“ (Marc. 16, 15); Ich bin bei euch alle Tage“ (Matth. 28, 20). Erst am Ende der Tage, wenn ein Hirt und eine Herde sein wird (Joh. 10, 16), hört seine Sendung und damit jede Seelsorge auf; denn dann wird keine Sorge um die Seelen mehr nötig sein, „die nun heimgekehrt sind zum Hirt und Hüter der Seelen“ (1. Petr. 2, 25).

Christus ist Seelsorger der Autorität seiner Person nach, er ist der Seelsorger seiner Ausstattung nach, er ist der Seelsorger ohne Makel, „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14, 6), ein Ideal, das wir nie erreichen können. Wer es erreichen will, bleibt meilenweit hinter ihm zurück. Je ähnlicher wir ihm zu werden suchen, desto mehr Unähnlichkeiten mit ihm werden wir an uns entdecken. Man kann aber auch umgekehrt sagen: Wer in

Demut die meisten Unähnlichkeiten mit ihm an sich entdeckt und sich redlich müht, sie zu beseitigen, ist ihm am nächsten.

Was wir besonders von Christus, unserem Meister und Muster in der Seelsorge lernen sollen, ist zunächst seine große Liebe zu den Sündern. Die Sorge des Heilandes erstreckt sich auf die Seelen als solche, d. h. auf jede Seele, die als Odem des Lebens dem Gottesgeist entstammt und zu ihm wieder zurück soll. Es gibt jedoch auch bevorzugte Sorgenkinder des guten Hirten; das sind die Seelen der Sünder. Immer wieder betont er dies: „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken . . . Ich bin nicht gekommen, um die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder" (Matth. 9, 13); Ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern zu retten" (Joh. 12, 47).

Drum geht er immer wieder auf den Markt und nimmt die Arbeitslosen aber Arbeitswilligen noch in der elften Stunde auf als Arbeiter in seinen Weinberg (Matth. 20, 3). Die Bettler und die Krüppel, die Blinden und die Lahmen, die Landstreicher und das leichtsinnige fahrende Volk an den Wegen und den Zäunen lädt er ein zu seinem Gastmahl (Luc. 14, 21). Es bereitet ihm die größte Seelsorgsfreude, wenn es ihm gelingt, einen Sünder wieder zu gewinnen, der für verloren galt. Dann vergißt er gern alle aufgewandte Seelsorgsmühe. „Im Himmel ist mehr Freude über einen Sünder, der sich bekehrt, als über 99 Gerechte, die der Bekehrung nicht bedürfen (Luc. 15, 7).

Vorbildlich für uns in der Seelsorge ist der Gute Hirt vor allem auch durch die Motive seines Handelns.

Die Beweggründe sind es ja, die den Ausschlag geben für den sittlichen Wert oder Unwert unserer Arbeit. Je mehr der Mensch sich selbst sucht und im Mittelpunkt seines Denkens und Handelns steht, desto mehr schrumpft er zu einem Pünktlein zusammen; je selbstloser und selbstferner aber andrerseits die Beweggründe sind, die ihn antreiben zum Handeln, desto erdferner wird er und desto näher kommt er dem Göttlichen.

Beim Heiland lagen die Motive seiner Seelsorgsarbeit immer außer ihm und zwar bei seinem himmlischen Vater, der ihn gesandt hatte, und bei den Seelen, deren Rettung und Heil er suchte. „Meine Speise ist es, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat, damit ich sein Werk vollbringe (Joh. 4, 34). Wie die Nadel des Kompaßes beharrlich und naturnotwendig nach Norden zeigt, so „tut er allzeit, was dem Vater gefällt (Joh. 8, 30). Selbst im Ölgarten, wo die Angst der Selbsterhaltung ihn in qualvolle Unruhe versetzt und seine Natur sich aufbäumt gegen das, was ihm bevorsteht, läßt er nicht ab von seinem vollkommenen Gehorsam, der ihn beten ließ: „Vater, nicht mein Wille, sondern der deine geschehe" (Luc. 22, 42). So ist der Heiland gehorsam geworden in der Sorge um das Heil und die Rettung der Seelen „bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze" (Phil. 2, 6).

Das Hauptmotiv der Seelsorge des Guten Hirten war also die Liebe zu seinem himmlischen Vater. Aber auf der anderen Seite wirkte in ihm nicht minder der damit unzertrennlich verbundene Beweggrund, der hervorging aus der vollen Erkenntnis vom Wesen und vom Werte der Menschenseele.

Weil der Gute Hirt Gott und Mensch zugleich ist, darum ist er allein auch imstande, den Wert der Menschenseele umfassend zu durchforschen und sie als das Allerhöchste auf Erden richtig zu bewerten. Deshalb konnte

er mit voller Überzeugung sprechen, indem er die übrigen Erdengüter zum Vergleich heranzog: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet!" (Luc. 9, 25).

Darum muß gegen die Forderungen der Seele alles andere zurückweichen und in den Hintergrund treten. So ist die Mahnung des Guten Hirten zu verstehen: „Suchet zuerst das Reich Gottes" (Matth. 6, 33) und seine Warnung: „Fürchtet nicht die, welche den Leib töten, aber nicht die Seele. Fürchtet vielmehr den, der Leib und Seele dem Verderben der Hölle überliefern kann" (Matth. 10, 28).

Aus dieser gottmenschlichen Erkenntnis des Wertes erklärt sich die grenzenlose Liebe des Heilandes zu den Menschenseelen und seine Sorge um ihre Gefährdung, die zwar das Element des Mitleides und des Erbarmens in sich schließt, aber hauptsächlich auf der den Menschenseelen innewohnenden Güte und Schönheit beruht.

Vorbildlich für uns ist unser Meister sodann durch das Ziel seiner Seelsorge, das sich ergibt einerseits aus dem irdischen und ewigen Ziel der Seelen und andrereits aus dem zielwidrigen Zustand, in das sie Erbschuld und persönliche Sünden gebracht hatten. Seelsorgsziel des Guten Hirten ist Erlösung und Befreiung, Genugtuung und Heilung, Erleuchtung und Befruchtung, Stärkung und Belebung, Führung, Erhebung, Beseelung, Erquickung, Tröstung, Friede und endlich das ewige Leben beim Vater und bei ihm im Himmel.

Er war nicht gekommen, wie die Juden in ihrer rassenhaften, irdischen Gesinnung es erhofft hatten, um politische Ziele zu verfolgen, nicht um die verhaßte Fremdherrschaft der Römer zu vernichten und die Beschnittenen zu Herren der Welt zu machen. Sein Ziel war, ihnen die Freiheit der Kinder Gottes zu bringen: die Wahrheit, die frei macht (Joh. 8, 32) und die Gnade, die erlöst aus den Stricken des Teufels. Er ist das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt" (Joh. 1, 29), „das Licht der Welt, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht in der Finsternis wandle" (Joh. 12, 46), die Kraft, „Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Joh. 15, 5), das Leben, „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh. 10, 10). Er ist der Hirt und Meister, Lehrer und Führer.

Letztes Ziel seiner Seelsorge ist das ewige Leben. „Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben" (Joh. 6, 47). Und dies ist sein letzter Wunsch und sein letztes Gebet: „Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast: damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir verliehen hast, weil du mich liebest vor Gründung der Welt" (Joh. 17, 24).

Mit dem denkbar größten Eifer hat der Heiland uns Priestern zum Vorbild dieses eigentliche und höchste Ziel der Seelsorge zu erreichen und zu erfüllen gesucht. Das Wort des Psalmisten „Der Eifer für dein Haus verzehrt mich" (Ps. 68, 10), gilt nicht bloß für seine mutige Tat der Tempelreinigung, sondern von der gesamten Ausübung seines Seelsorgerberufes.

Die irdischen Notwendigkeiten kümmern ihn nicht, die läßt er von seinen Aposteln und Jüngern und den frommen Frauen besorgen, die in seinem Gefolge dienend verweilten (Luc. 8, 3). Er ist der große Sorglose, der ganz in seinem Berufe aufgeht und auch uns den Rat gibt: „Seid nicht ängstlich

besorgt und fraget nicht, was werden wir essen?, was werden wir trinken?, und womit werden wir uns kleiden? Um alle das kümmern sich die Heiden (Matth. 6, 3).

Aber nicht nur alle beunruhigende Ängstlichkeit um die leiblichen Notwendigkeiten und Bedürfnisse hält er von sich fern, sondern den Besitz von irdischen Dingen überhaupt. Kein Haus und keine Hütte, kein Zelt und kein Dach, kein Bett und keine Bank, kein Kissen und keine Decke, „nichts besitzt der Menschensohn, wohin er sein Haupt legen könnte" (Luc. 9, 58). Sein Haus ist die Erde, der Himmel ist das Dach, und die Sterne, die daran leuchten, sind seine Lichter.

Hin und wieder nimmt er teil an den Freuden eines reichen Gastmahles, aber nur, um auch bei dieser Gelegenheit Seelsorge zu üben, um andere seelisch zu speisen oder seine Gottheit und Sendung durch Wunder zu beweisen. Für gewöhnlich verzehrt er mit den Seinen das karge orientalische Mahl: etwas Brot und gebackenen Fisch, oder eine Frucht, etwa eine Feige vom Baum, oder reifende Ähren, die er beim Gang durch die wogenden Kornfelder von den Halmen streift.

Er geht ganz auf in seinem Beruf. Er will nur lehren, trösten und — leiden. Alles andere weist er von sich. Als jemand in Erbsachen zu ihm kam, um seinen Rat zu hören, schickte er ihn fort mit den Worten: „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbteiler über euch aufgestellt?" (Luc. 12, 13).

Selbst seine gebenedeite Mutter und seine nächsten Verwandten übersieht er und weist er kurzer Hand ab, wenn das Volk erlösungsbedürftig und heilshungrig ihm naht und ihn umdrängt. Keine Entsagung ist ihm zu hart, kein Opfer zu schwer im Interesse seines Seelsorgerberufes. „Der Gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe" (Joh. 10, 16). Damit ist alles gesagt.

Das Idealbild des Guten Hirten, dem wir nacheifern müssen, tritt uns erst recht deutlich vor die Seele, wenn wir damit die zeitgenössischen Berufsseelsorger, die Schriftgelehrten und Pharisäer, in ihrem Wesen und in ihrer Tätigkeit vergleichen, diese Zerrbilder von Seelsorgern mit ihrer Engstirnigkeit und ihrem nationalistischen Stolz, mit ihrer Spitzfindigkeit und Haarspalterei, mit ihren straffen oder lockeren Gewissen, je nach Bedarf, mit ihrer Übeldeutung und ihrer Scheelsucht, mit ihrer Eitelkeit und Feigheit, mit ihrem Hochmut, ihrer Scheinheiligkeit und ihrer maßlosen Selbstsucht. „Der Gottesmord auf Kalvaria und der Untergang der Heiligen Stadt, die Zertrümmerung dies Lehrerfolges Christi in Galiläa und Judäa, die Verwerfung des auserwählten Volkes und der ewige Ruin unzähliger Seelen war ihr Werk" (S. 56).

In goldenem Strahlenkranze mit wunderbarer Leuchtkraft hebt sich das seelsorgerliche Bild des Heilandes ab aus diesem dunklen Hintergrund, den die Pharisäer bilden. Wie ist doch der Gute Hirt so großzügig im Vergleich zu ihnen. So beispielsweise in der Sabbatfrage. Die Pharisäer wollen es ihm zum Vorwurf machen, daß er Kranke am Sabbat heilt und daß seine Jünger die Ähren von den Fruchthalmen streifen, um ihren Hunger zu stillen. Der Meister widerlegt sie mit ihrem eigenen Handeln (Matth. 12, 9; Luc. 13, 10) und hält ihnen das Wort der Schrift entgegen: „Der Menschensohn ist Herr

auch über den Sabbat" (Matth. 12, 1 ff.), und „Der Mensch ist nicht des Sabbats wegen da, sondern der Sabbat des Menschen wegen" (Marc. 2, 27).

Nicht minder zeigt sich die Großzügigkeit des Guten Hirten bei der Auswahl seiner Apostel und der Berufung der Menschen ins Gottesreich. Die Apostel waren mit einer einzigen Ausnahme, nämlich Judas aus Karioth in Judäa, mindergeachtete Galiläer. Auch noch in vielen anderen Dingen tritt seine Großzügigkeit zu Tage. Allen jüdischen Vorurteilen zum Trotz erstreckt sich seine Seelsorge auch auf die Heiden und auch auf diese wendet er seine Wunderkraft an. Denken wir an die Heilung der Syrophönizierin bei Marc. 7, 26, an die Heilung des Knechtes des heidnischen Hauptmannes von Kapharnaum bei Matth. 8, 5, an sein Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen. Mit Zöllnern und Sündern pflegte er Umgang, ja man kann fast sagen freundschaftlichen Verkehr (Matth. 9, 11).

In mancher Beziehung ging er neue Wege der Seelsorge, und doch vermissen wir bei ihm keineswegs jenen denkbar schonenden, konservativen Zug, der das gute Alte und Angestammte nicht außer Kurs setzt, weil es nicht mehr modern ist; denn er weiß wohl: Nicht alles verliert mit dem Alter an Wert, sondern das Gegenteil kann sogar der Fall sein. Drum betont er ausdrücklich, daß er nicht gekommen sei, „das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen" (Matth. 5, 17), und so sehr hält er am Herkömmlichen fest, daß die Apostel später sich nur mühsam vom jüdischen Zeremonialgesetz lösten.

Ebenso bewunderungswürdig und nachahmungswert wie die Großzügigkeit in der Seelsorge des göttlichen Heilandes ist die Klugheit und Gerechtigkeit, womit er seinen Beruf ausübt.

Er weiß genau zu unterscheiden zwischen Schwachheit und Bosheit, zwischen überrumpelter Schwäche und dem beharrlichen Laster, auch andrerseits zwischen Gebot und Rat, zwischen Gottes Willen und menschlichen Satzungen, zwischen Durchschnitt und Höchstleistung, zwischen Sündentaumel und Verstocktheit, zwischen schwerer Schuld und läßlicher Sünde.

Nie bemißt er den Wert des Menschen nach seinem äußeren Erfolg, der ebenso wie Mißerfolg häufig von den verschiedensten jenseits unseres Vermögens liegenden Umständen bedingt ist, sondern nach den ehrlichen und tiefsten Absichten und Anstrengungen des Willens, kurz nach dem inneren Gehalt.

Als kluger Seelsorger ist der Meister erhaben über all das lärmende Getriebe und Gewoge um ihn her, insbesondere läßt er sich durch politischen Hader und Parteikram nicht irre machen in seiner Berufung, die Seelen zu retten.

Männlich, kraftvoll und entschieden tritt er auf und doch ist er andrerseits gefühlvoll und zärtlich wie eine liebende Mutter. Er weint über den Tod seines Freundes und über die unbußfertige Stadt Jerusalem, aber der größte Schmerz kann ihm keine Träne über sich selbst erpressen. Er ist Willensmensch, der unbeirrt auf sein Ziel lossteuert und weiß, daß die Gerade der kürzeste Weg ist, der zwei Punkte verbindet. Vor keinem Opfer schreckt er zurück in dem Bewußtsein, daß jedes sittliche Leben mit einem Sterben beginnt.

Weiter müssen wir am Meister bewundern und sollen wir Priester nachahmen, seine unverknöcherte, lebensfrische Art; denn nur der Kontakt mit dem Leben und den Menschen macht eine Einwirkung auf die Seelen möglich. Immer geht der Heiland individuell vor, von Fall zu Fall, vom Menschen zum Menschen, vom Herzen zum Herzen. Er nimmt die Menschen, wie sie sind, zeigt ihnen allerdings immer dabei, wie sie sein sollten und müßten.

Andrerseits redet er kein Wort zu viel. Er kennt die Kunst des Schweigens, die eigentlich die eindringlichste Beredtsamkeit ist. Aber bei aller Selbstbeherrschung und Ruhe offenbart er allenthalben eine prachtvolle Natürlichkeit voll Leben und Temperament, freilich ohne Überstürzung. In allem bleibt er der Meister der Selbstbeherrschung.

Was nun die Mittel seiner Seelsorge betrifft, so waren diese nie erdenhaft klug. Nie verwendet er Werbemittel unedler Art, um die kleinen und die großen Kinder anzulocken.

Die erste Voraussetzung für sein Wirken war die Kenntnis der Seinen. „Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich" (Joh. 10, 14).

Auf diesem Fundament der Kenntnis der Seinen baute er weiter durch sein Beispiel und sein Werk. „Es fing Jesus an, zu wirken und zu lehren" (Ap.-G. 1, 1). Also nicht das Wort, sondern die Tat ist bei ihm das Erste. Das Leben ist die allerwirksamste Lehre Jesu. Als Guter Hirt geht er an der Spitze seiner Herde und zieht durch sein Beispiel nach sich, angefangen von der Krippe bis zum Kreuz.

Zu seinem Beispiel, das auf jeden Eindruck machen mußte, kam als außergewöhnliches Mittel der Seelsorge seine Wunderkraft, die er betätigte, sein Wort und sein Gebet.

Besonders interessiert der Inhalt seiner Predigt. Gröber beantwortet die Frage: Was war es, was er predigte? wie folgt: Wahrheiten und Pflichten, Seligkeiten und Wehe, das Gottesreich und das ewige Leben. Seine Lehre umfaßt alles, was die brennendsten Rätsel des Menschen löst und sein Verhältnis zu Gott, zu sich selbst und zur Umwelt bestimmt. Vom Anfang erzählt er und vom Ende. Vom Ursprung und der Heimat. Vom Ziel und von den Mitteln. Von der Sünde und von der Gnade. Vom Lieben und vom Opfern. Vom Ertragen, Entsagen und Verzeihen. Vom rechten Beten und Hoffen. Nie predigt er Weltliches und töricht Unterhaltendes. Immer Seelenerweckendes, Seelentröstendes, Seelenerschütterndes. Immer das Wesentliche. Das Knochengerüst des neuen geistigen Menschen. Die Grundpfeiler und Bogen, auf die sich das religiöse und sittliche Leben notwendig stützen. Gerade so viel predigte er den Menschen, als die Menschen in jener Zeit es ertrugen (S. 98).

Zu seiner angestrengtesten und eifrigsten Selbsttätigkeit in der Seelsorge zieht der Meister, frei von jeder Eifersucht, Seelsorgshelfer hinzu. In erster Linie sind es die Zwölf und die sechsmal Zwölf, die ihn umgeben; aber auch andere Hilfskräfte nützt er aus. Weil alles mit dem Heil der Seelen auf dem Spiele steht, sind ihm auch alle Helfershelfer willkommen, die zu ihrer Rettung beitragen.

Die bleibende Heilsvermittlerin aber soll nach dem Willen Gottes die Stiftung des Meisters, das „neue Jerusalem" (Off. 21, 2), seine Braut auf

Erden, die Kirche sein. Sie ist der fortlebende und fortwirkende Christus, ausgerüstet mit allen notwendigen Macht- und Gnadenmitteln, arbeitet sie für ihn und durch ihn und den Geist, den er ihr gesandt hat, an der Rettung der Seelen für das Himmelreich. Oder umgekehrt ausgedrückt: Christus ist in seiner Kirche unablässig tätig als Seelsorger bis ans Ende der Zeit. Leibhaftig unter den Brotgestalten im Sakrament ist er in seiner Kirche gegenwärtig. Er bittet, er hilft, er sendet und geht voran, er erprobt, heiligt und opfert, er tröstet und befriedigt, er verheißt und erfüllt.

Glückselig darum jene, an die der Gnadenruf erging: „Folget mir nach!" „Geht auch ihr in meinen Weinberg!" Wir brauchen den Weg nicht erst zu entdecken und im Dunkel zu tappen. Christus ist der Weg und das Licht. Wir brauchen als Seelsorger nur nachzubilden seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Wir brauchen nur nachzuahmen seine schöpferische Art voller Leben, seine Ehrlichkeit und Geradheit, seine Gleichmäßigkeit und seinen heiligen Ernst, seine Tapferkeit und menschliche Unabhängigkeit, seine Demut, Milde und heroische Geduld, seine Unermüdlichkeit und seine Anpassung an die Zeit und die Menschen, seinen unvergleichlichen Schwung und seine restlose Hingabe an seinen Beruf (S. 139). Christus: der Weg, die Wahrheit und das Leben. Christus: unser Meister — unser Muster!

BÜCHERBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Von Dr. Johannes Hessen. gr. 8°. 328 S. Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin und Bonn 1931. Preis M. 12,—; geb. M. 14,—.

Mit Recht wurde dieses Werk des Kölner Religionsphilosophen als eines der bedeutendsten aus dem Jubiläumsjahre zur 1500. Wiederkehr des Todestages des hl. Augustinus (28. August 1930) angezeigt. Es bringt zwar keine wichtigen neuen Forschungsresultate, sondern ist eine Zusammenfassung und neue Verarbeitung der verschiedenen früheren Augustinusschriften des Verfassers in einem stattlichen Bande. Aber es ist auch eine umfassende, gründliche und klare Darstellung eines historisch wie systematisch gleich wichtigen Problemkomplexes, der erkenntnistheoretischen Anschauungen des großen Kirchenvaters. Hessen sieht in der Philosophie Augustins eine Synthese von heidnischem Platonismus und biblisch-christlichem Prophetismus, die ihn auch bei der allgemeinen Erkenntnislehre im 1. Buch leiten. So fehlen in ihr für eine aristotelische Abstraktionslehre die anthropologischen, kosmologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Aber auch Hessen kann eine weitgehende Annäherung Augustins an Aristoteles nicht leugnen, wenn über Plato hinaus auch die Sinneserkenntnis ein „Wissen" (scientia) von den empirischen Dingen liefert. Nur für die Ideenerkenntnis (sapientia) greift er zur Theorie des Schauens der Wahrheiten im göttlichen Lichte (Intuition) und der Einstrahlung und Erleuchtung durch die ewige Wahrheit Gottes (Illumination oder Irradiation). Die Auslegung dieses apriorischen Erkenntniselementes und seiner Beziehung zum aposteriorischen wäre wohl einer weiteren Klärung bedürftig.

Das 2. Buch bespricht „das religiöse Erkennen" im besonderen, den Gottesbeweis als mittelbare Gotteserkenntnis und die unmittelbare Gotteserkenntnis der

mystischen Gottesschau. Gerade diese unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustin ist bekanntlich ein sehr umstrittener Punkt. Sehr wesentlich ist die Einschränkung, die Hessen hier stillschweigend an seiner Theorie macht: Augustinus hat nicht nur neben der unmittelbaren eine diskursive Gotteserkenntnis, sondern die mittelbare ist das offenbar ursprüngliche, die unmittelbare wird eingeschränkt auf die mystische Erfahrung. Er lehnt zwar im Sinne Augustins die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis ab, erklärt aber, nie eine natürliche unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustin gelehrt zu haben, vielmehr setzt er sie mit der mystischen Gottesschau anderer Mystiker gleich, beschränkt sie auf kurze Augenblicke auf den Höhen der mystischen Kontemplation, abhängig von einer höheren Stufe sittlicher Vollkommenheit. Damit verliert eigentlich die scharfe Apostrophierung der Gegner an Reiz.

Was endlich den Vergleich der augustinischen und thomistischen Erkenntnislehre im 3. Buch angeht, so ist natürlich ein Unterschied der beiden Systeme nicht zu übersehen. Auch Thomas selbst hat ihn wohl nicht übersehen. Bei den Stellen, die Hessen für eine falsche Interpretation oder Umbiegung der Lehre Augustins durch Thomas zitiert, bliebe meines Erachtens doch zu prüfen, ob in allen Fällen Thomas wirklich diesen veränderten Sinn auch Augustinus unterschieben will. Die ganze Art und Weise, wie er augustinische Aussprüche als Schwierigkeiten für seine Thesen heranzieht, schließen wohl nicht aus, daß er vielfach nur durch Distinktion einen mit der thomistischen These vereinbaren Sinn herausschälen will, um aus Reverenz den Kirchenvater nicht schlechthin als Gegner behandeln zu müssen, ohne daß er deshalb immer ernstlich behaupten wollte, Augustin habe wirklich den Ausspruch so verstanden.

Auch in den Punkten, in denen man mit Hessen nicht einig ist, bleibt sein Werk als Anregung zur weiteren Klärung wertvoll.

Augustins Gottesbegriff. Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Konfessionen. Von Prof. Dr. Georg Wunderle (Sonderabdruck aus „Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung" Bd. V.). Gr. 8°. 35 S. Verlag Eduard Pfeiffer, Leipzig 1931. Preis Mk. 1,50.

Nach einer allgemeinen religionspsychologischen Würdigung der Confessiones geht Wunderle den seelischen Motiven nach, die Augustinus zur Bildung seines Gottesbegriffes geführt haben. Dieser sollte nicht bloß theoretischen Interessen dienen, sondern den tiefsten Lebenstrieb stillen. Er sucht einen lebendigen, belebenden und beseligenden Gott (S. 7), der nicht nur den Wahrheits-, sondern auch den Lebenstrieb befriedigt, das Glückseligkeitsstreben. Nach den Enttäuschungen des Lebens sieht er in Gott das einzig würdige Ziel seiner Liebe, die sich mit starkem Schuldbewußtsein verbindet, ihn einerseits Gott beinahe anklagen läßt ob seiner langen Geduld, anderseits aber Gottes Herrlichkeit um so klarer zum Bewußtsein bringt. Neuplatonische Selbsteinkehr wurde ihm zum Gottfinden, „eines gnädigen, barmherzigen, in voller Persönlichkeit wirkenden Gottes" (S. 24), den er lieben wollte und mußte, dem sich zu verähnlichen sein ganzes Streben wurde. In der Polarität des bekannten Wortes aus Confessiones XI, 9: „Ich erzittere, weil ich ihm so wenig ähnlich bin; ich erglühe, weil ich ihm so ähnlich bin", sieht Wunderle die vollendetste Gestalt augustinischen Gotterlebens.

Das Schuldbewußtsein in den Confessiones des heiligen Augustinus. Eine religionspsychologische Studie von St.-R. Dr. Peter Schäfer. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 25.) 8°. XV und 144 S. Verlag C. J. Becker, Würzburg 1930. Preis Mk. 3,50.

Schäfer beginnt mit einer eingehenden und übersichtlichen Darlegung der literarischen Stellung und des Streites um den Quellenwert der Confessiones. Dann stellt er S. 23 seine These auf: „Es dürfte außer Zweifel sein, daß in den Con-

fessiones eine Verzeichnung der Entwicklungslinie Augustins vorliegt ... die Stärke der Verzeichnung ist im Falle der Confessiones trotz Augustins übersteigerter Wahrhaftigkeit derart groß, daß sie zu einem ernsten wissenschaftlichen Problem geworden ist. Dazu kommt die besondere Eigenart der Verzeichnung ... nämlich in der ethisch abwertenden Beurteilung einer früheren Lebensperiode, wie sie zur Zeit des Umschwungs nicht oder nicht im Maße der Confessiones empfunden wurde." Die Erklärung dafür findet Schäfer in dem „übergroßen Schuldbewußtsein" des heiligen Bischofs, in seiner „Neigung zur Abwertung" (S. 26). In der Reinwaschung des jungen Augustin geht der Verfasser überraschend weit, so weit, daß eine schwere reale Schuld kaum übrig bleibt; von einer Spannung zwischen seinem ersten Konkubinat und kirchlichem Eheideal hätte er nichts gewußt (S. 45), auch die subjektive Schuld Augustins beim zweiten Konkubinat beurteilt er milde (S. 61). Immer wieder wird festgestellt, daß eine hinreichende reale Schuld für das Schuldbewußtsein Augustins nicht bestand, sondern aus psychischen Schichten seiner Naturanlagen a priori ein elementares Schuldgefühl bestand, das sich erst nachträglich eine Begründung suchte (S. 36, 48, 54, 57, 91). In eingehender seelischer Analyse sucht Schäfer die Erklärung der übertriebenen Selbstanklagen in der psychologischen Begabung Augustins, die überall die innere Gespaltenheit der menschlichen Natur in Geist und Sinnlichkeit entdeckt, in seinem Pessimismus, der sich in eschatologischer Stimmung, selbstquälerischer Art, Vorliebe für Tragödie, ständigen Angstzuständen und seinem immerwährenden Ringen mit dem Problem des Übels offenbart, und seiner übersteigerten Wahrhaftigkeit. Ein besonders abgrundtiefes Erlebnis der unendlichen Überragenheit Gottes und der Notwendigkeit der Gnade hätten dann den letzten Anstoß zur Niederschrift der Confessiones gegeben. So sympathisch es mir ist, unter der geschickten Feder Schäfers den Bischof von Hippo aus dem größten Sünder unter den Heiligen sich verwandeln zu sehen in den größten Heiligen unter den Sündern — so möchte ich die starke Zurückdrängung des Negativen vor dem vielen Positiven in diesem Heiligenleben formulieren — so wäre es anderseits aber auch zu bedauern, wenn Schäfers Buch bei manchen den Eindruck erweckte, als wären diese erschütternden Selbstanklagen, beredten Lobpreisungen göttlicher Barmherzigkeit und innigen Bitten himmlischer Gnade weitgehend nur eine Auswirkung krankhafter Komplexe.

Die sittlichen Ideale des heiligen Augustinus. Von Dr. theol. Augustin Reul. 8°. 168 S. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1928. Preis geh. Mk. 3,00; geb. Mk. 4,50.

Nach einem Ausspruch Harnacks haben wir gegenüber Augustins Idealen und Tugenden keine Fortschritte gemacht. Als letztes Ziel schwebt Augustin das Ideal vom wahren glücklichen Leben im Jenseits vor. Der Hauptweg dazu ist die Liebe, die das einigende und beherrschende Grundideal aller Tugenden ist. Die diesen sittlichen Tugenden zugrundeliegenden andern Ideale lassen sich nach den vier Kardinaltugenden ordnen, Tapferkeit, Klugheit, Mäßigung, Gerechtigkeit. Da begegnen uns die Ideale vom christlichen Helden, vom treuen Menschen, vom wohlausgebildeten Leibe, vom christlichen Weisen, die Ideale der Mäßigung, Keuschheit, Demut, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Pietät, Feindesliebe, kurz die ganze reale Vielheit von Idealen, die sich zu dem in der Folgezeit so einflußreichen „System der Ideale des hl. Augustinus" zusammenschließen.

Trier. Joseph Lenz.

KIRCHENGESCHICHTE.

Franz Xaver Seppelt. **Der Aufstieg des Papsttums.** Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Gregors des Großen. 1931, Verlag von Jakob Hegner in Leipzig. 342 S. 8°. Geb. 12,50 RM.

Der katholische Kirchenhistoriker an der Universität Breslau, Fr. X. Seppelt, hat bereits 1921 einen kurzen Abriß der „Papstgeschichte von den Anfängen bis zur französischen Revolution" in zwei Bändchen (Sammlung Kösel, Bd. 88/89 und 90/91 — 2. Auflage 1924) herausgegeben und auch schon früher wertvolle Beiträge zur Papstgeschichte geliefert. In dem angezeigten Werke legt er nun den ersten Band einer eingehenderen Papstgeschichte vor, die auf sechs Bände berechnet ist und bis zum Tode des Papstes Pius X. führen soll. Der Verfasser will für Gebildete aller Stände eine verständliche und gut lesbare Darstellung bieten. Zu diesem Zwecke gibt er einen fließenden Text ohne Quellenbelege und Literaturnachweise und fügt nur am Schluß eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten neuen Literatur bei. Dennoch hat die Papstgeschichte Seppelts durchaus wissenschaftlichen Charakter, weil sie beruht auf gründlicher Kenntnis und vollkommener Beherrschung der Quellen und Literatur. Eine solche Geschichte des Papsttums von katholischer Seite war längst ein dringendes Bedürfnis, und ich habe schon vor zehn Jahren dem Verfasser nahegelegt, seinen obenerwähnten Abriß zu einer größeren Papstgeschichte auszubauen. Das Werk Seppelts kommt aber gerade jetzt zur rechten Zeit, weil die eben auch im Erscheinen begriffene bedeutsame Geschichte des Papsttums von Erich Caspar dem katholischen Standpunkt doch nicht gerecht werden kann (vgl. Past. bon. 42, 1931. S. 465/67) und ihr gegenüber darum eine Darstellung desselben Gegenstandes aus berufener katholischer Feder sehr willkommen sein muß. Der Stoff des ersten Bandes ist bei S. aufgeteilt in die zwölf Kapitel: 1. die Anfänge; 2. die römischen Bischöfe der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts; 3. Konstantin und Silvester; 4. Julius I. und Liberius; 5. Damasus; 6. Siricius und Innozenz I.; 7. die Nachfolger Innozenz' I.; 8. Leo der Große; 9. die Nachfolger Leos des Großen; 10. Gelasius I.; 11. die Päpste zur Zeit der Ostgotenherrschaft in Italien und 12. Kaiser Justinian und das Papsttum. Beigegeben sind ein Verzeichnis der Päpste und ein Verzeichnis der Personen- und Ortsnamen.

Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche von Prälat Dr. Max Heimbucher. Dritte, vollständig neubearbeitete Auflage. Erste und zweite Lieferung. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1932. S. 9/288 und 289/560. gr. 8°. Subskriptionspreis 5,40 und 5,00 RM. (Das Werk umfaßt zwei Bände, die in sechs Lieferungen zu je ca. 280 Seiten bis Ende 1932 erscheinen werden. Nach Erscheinen der dritten Lieferung erlischt die Subskription auf das ganze Werk, und der Preis erhöht sich um ca. 20 Prozent. Einbanddecken werden bei Erscheinen der dritten, bzw. der letzten Lieferung für den ersten und zweiten Band billigst geliefert.)

Heimbuchers Werk hat schon bei seinem ersten und zweiten Erscheinen 1896/97 und 1907/08 überall eine freundliche Aufnahme gefunden und kann auch jetzt einer solchen sicher sein. Denn die seither verflossenen 25 Jahre waren für die katholischen Orden und ihre Geschichte von großer Bedeutung. Die kirchengeschichtliche Forschung dieser Zeit hat sich viel beschäftigt sowohl mit den Orden direkt als auch mit den die Orden vielfach berührenden Fragen der Liturgie, der Missionen, der Aszese und Mystik; ferner hat der Codex juris canonici vom Jahre 1917 neue wichtige Bestimmungen über das Ordenswesen gebracht; und endlich wurden auch neue Ordensgenossenschaften gegründet, und besonders über Deutschland ist nach dem Kriege so etwas wie ein monastischer Frühling gekommen. Das alles hat starkes Interesse und Bedürfnis geweckt für die Neuauflage des längst vergriffenen Werkes. In der Einleitung (S. 11/60) behandelt H. unter Zugrundelegung der neuesten kirchenrechtlichen Bestimmungen Begriff und Einrichtung, Ursprung und verschiedene Arten der Orden und Kongregationen und gibt die wichtigste allgemeine Literatur. Der I. Abschnitt bringt einen Überblick über das Ordensleben bis auf Benedikt im Morgenlande (S. 61/122) und im Abendlande

(S. 122/53). Der II. Abschnitt handelt über den Benediktinerorden (S. 154/314) und die übrigen Orden mit Benediktinerregel, nämlich Kamaldulenser, Vallombrosaner, Grammontenser, Fontevrault, Cisterzienser, Trappisten, Feuillanten und Kartäuser (S. 315/91). Es folgt der III. Abschnitt über die Orden nach der Augustinerregel, zunächst die Augustiner-Chorherren und Chorfrauen (S. 392/469), den Dominikanerorden (S. 469/536) und die Augustiner-Eremiten (S. 536/60 ff.). Für jede Ordensfamilie, bzw. ihre Zweige, und für die großen Persönlichkeiten und bedeutenderen Klöster findet man besondere Quellen- und Literaturangaben; neben der eigentlichen Ordensgeschichte wird — mehrfach in eigenen Paragraphen — eine Würdigung der Verdienste der Orden um Religion und Kirche, Kultur, Wissenschaft und Kunst gegeben. Das Werk ist die reife Frucht einer mehr als vierzigjährigen Beschäftigung mit dem Gegenstande und für jede Bibliothek und jeden Forscher unentbehrlich, mag auch der Spezial- und Lokalhistoriker das eine und das andere vermissen; seinen vollen Nutzen wird es aber erst stiften, wenn es durch eine gute Inhaltsübersicht und durch möglichst vollständige Register durchsichtig und in allen seinen Ergebnissen direkt greif- und verwendbar gemacht sein wird.

Die Reuerin. Ein Jubiläum der helfenden Liebe. Von DDr. Johannes Schuck. Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn (1927). 104 S. 8°. Brosch. 2,— RM.

Auf der Grundlage quellenmäßiger Forschung (s. Anhang), aber in freier, ausmalender Gestaltung schildert Schuck die Magdalenenbewegung des 13. Jahrhunderts zur Rettung Gefallener, die um 1225 von dem Kleriker Rudolf von Worms in dieser Stadt gesammelt und zu einer Art Frauenorden, genannt Magdalenerinnen, Reuerinnen oder (nach der Farbe ihres Kleides) Weißfrauen, vereinigt wurden. Der Orden erhielt 1227 und 1232 durch Papst Gregor IX. die eingehend dargelegte Form und Regel; er fand rasche Ausbreitung über ganz Deutschland, fiel jedoch gegen Ende des Jahrhunderts einem gewissen Stillstande oder einer inneren Umwandlung anheim.

Mutter Maria v. d. hl. Euphrasia Pelletier, Stifterin der Genossenschaft Unserer Frau von der Liebe des Guten Hirten. Von P. Joseph Hector O. M. I. Mit 6 Bildern. Kevelaer. Butzon u. Bercker G.m.b.H. (1927). 210 S. 8°. Geb in Leinen 4,— RM.

Hundert Jahre Fürsorge an der katholischen weiblichen Jugend. Zur Jahrhundertfeier der Kongregation Unserer Frau von der Liebe des Guten Hirten 1829—1929. Herausgegeben von den deutschen Provinzen (Dr. Emil J. Scheller, Rektor und Spiritual im Kl. v. G. H. in München). Druck und Verlag der Salesianer in München (1929). Mit Titelbild und reich illustriert. XVI, 296 S. 8°. Kartoniert 3,60 RM.

Das hundertjährige Bestehen der Kongregation der Schwestern vom Guten Hirten (mit dem Generalat in Angers) war die Veranlassung zu den beiden vorgenannten Schriften. Die Kongregation ist eine Abzweigung von dem 1641 zu Caen durch den 1925 heiliggesprochenen Johannes Eudes zur Rettung gefallener Mädchen gegründeten Orden Unserer Frau von der Liebe und der Zuflucht. P. Hector zeichnet, aus einer Fülle ergiebiger und zuverlässiger Quellen schöpfend, ein geschichtliches hocherbauliches Lebensbild der Gründerin der Genossenschaft, Mutter Maria Euphrasia (geb. 1796, † 24. April 1868 zu Angers in Westfrankreich); gleichzeitig gibt er auch die Geschichte der Entstehung und Entwicklung ihres Werkes, dem sie ihren wahrhaft apostolischen Geist und unbegrenzten Eifer für das Heil der verirrten Kinder ihres Geschlechtes eingehaucht hat, und das auch trotz schwerster Anfechtungen und Widerstände, vom Segen Gottes sichtlich getragen, in fast allen Ländern Europas, in Amerika, Afrika und Asien eine Quelle unermeßlichen Segens geworden ist. Zwei Kapitel führen tiefer ein in das

heroische Tugendleben und in die klösterliche Leitung und Erziehungsmethode von Mutter Euphrasia, deren Seligsprechungsprozeß 1887 eingeleitet und deren heroischer Tugendgrad 1924 von der Ritenkongregation anerkannt worden ist. — Die von E. J. Scheller herausgegebene Jubiläumsschrift ist umrahmt von einer Festpredigt und einer Ansprache des Kardinals Faulhaber von München, wo im Jahre 1840 das erste deutsche Kloster vom Guten Hirten erstanden ist. Eine Reihe von Beiträgen, zum guten Teil aus den Klöstern und von Schwestern der Genossenschaft stammend, gibt zunächst einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der deutschen und österreichischen Klöster — darunter Mainz (1854), Trier (1857), Koblenz (1888) —, eine Statistik nach dem Stande vom 1. April 1929 und einige Lebensbilder hervorragender Schwestern. Der zweite Teil: Vom Wirken des Guten Hirten bringt Aufsätze über grundsätzliche Fragen der Erziehung, über praktische Erziehungstätigkeit und Beiträge über die Erfolge der Arbeit. Der letzte Teil behandelt die Grundlagen der Ausbildung der Schwestern, das Ordensleben, das Noviziat und die Noviziate und die sozial-pädagogischen Schwesternseminare. Die Festschrift zeigt, „daß die Klöster vom Guten Hirten nicht bloß dem Geiste der Kirche getreu ihre Rettungs- und Erziehungsarbeit besonders an der verwahrlosten Jugend ausüben, sondern auch mit allen Kräften bemüht sind, den neuzeitlichen Anforderungen auf den Gebieten der Erziehung und der Wohlfahrtspflege vollkommen zu entsprechen".

Aus Zeit und Leben der gottseligen Mutter Franziska Schervier von Prälat Dr. Benedikt Kreutz. Caritasverlag 1927, Freiburg i. Br. 34 Seiten.

Die gottselige Mutter Franziska Schervier, Stifterin der Genossenschaft der „Armen Schwestern vom hl. Franziskus" zu Aachen. Von P. Bruno Goßens O.M.Cap. Verlag Josef Kösel u. Friedrich Pustet, München 1932. 150 S. Halblein. 3,50 RM.

Schon seit Jahren wird von Aachen aus der Seligsprechungsprozeß der am 14. Dezember 1876 heimgegangenen Mutter Franziska Schervier betrieben; und im Jahre 1931 konnte das sogenannte Informativverfahren, der bischöfliche Einleitungsprozeß glücklich abgeschlossen werden. Der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Prälat Kreutz, hatte in Aachen bei der 50. Wiederkehr ihres Todestages Mutter Franziska gefeiert als Heldin, Pfadfinderin und Wegweiserin der Caritas und als seraphische Dienerin Gottes. Dieses Gedenkwort ist hier weiteren Kreisen zugänglich gemacht. — M. Franziska hat schon 1893 in dem gelehrten Franziskanerpater Ignatius Jeiler, der ihr selbst noch im Leben nahegestanden hatte, einen Biographen gefunden. P. Goßens bietet für einen größeren Leserkreis ein bescheideneres Lebensbild der Gottseligen, das uns aber einen guten Einblick gewährt in das Ringen und Kämpfen dieser Heldin und Führerin dienender Liebe und auch mystisch hochbegnadeten Persönlichkeit, deren Stiftung heute bereits 90 Niederlassungen zählt, davon 20 in Nordamerika.

Trier. M. Schuler.

NEUES TESTAMENT

Deutsche Bibelauszüge des Mittelalters zum Stammbaum Christi mit ihren lateinischen Vorbildern und Vorlagen. Herausgegeben und erläutert von Hans Vollmer, Hamburg. gr. 8°. VIII und 201 Seiten. Mit 8 photogr. Tafeln und 12 Zeichnungen. Akadem. Verlagsgesellschaft Athenaion, Potsdam 1931. Geheftet 20,— Mk. (Bibel und Deutsche Kultur I.)

Auf die bedeutsame Gründung des Deutschen Bibel-Archivs in Hamburg wurde in dieser Zeitschrift bereits hingewiesen und die auch vom katholischen Standpunkt begrüßenswerte Ausgabe des neuen Forschungsinstituts kurz gewürdigt (Past. bon. 41 [1930] 272—74). Der verdienstvolle Leiter des Archivs legt nun

als erste Veröffentlichung diese saubere Arbeit vor. Er setzt damit zugleich seine Schriftenreihe „Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters" fort.

Ein überaus lehrreicher Ausschnitt aus dem mittelalterlichen Geistesleben wird durch die Bibelauszüge zum Stammbaum Jesu in helleres Licht gerückt. Wie aus dem lateinischen genealogischen Werkchen des Petrus Pictaviensis durch Zutaten und Umdichtungen ein höchst interessantes deutsch-lateinisches Gedicht erwächst, wird auf Grund sorgfältiger Handschriftenforschung dargelegt. Einen breiten Raum nimmt das Heidelberger Mischgedicht ein. Verwandte Schriften sind herangezogen. Überall tritt die Liebe des Mittelalters zur biblischen Geschichte und Symbolik zutage, und es zeigt sich eine Vertrautheit mit den Namen, Tatsachen und Lehren der Bibel, die wir heute vergeblich suchen trotz Buchdruckerkunst und Schulzwang. Möge die wirtschaftliche Not das Erscheinen weiterer Untersuchungen dieser Art nicht hemmen.

Paulus. Seine ersten Sendschreiben. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge von Dr. Sigismund Waitz, Bischöfl. und Apostol. Administrator, Innsbruck-Feldkirch. 8°. 327 Seiten. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1932. Kart. 3 M.; geb. 4,20 M.

Der erste Band dieses Werkes wurde im Pastor bonus 42 (1931) 467—68 besprochen. Der vorliegende zweite Band ist ebenfalls für Priester und Laien geschrieben. Er enthält Erwägungen über die beiden Thessalonicherbriefe und den Galaterbrief. Die Verhältnisse, unter denen die ersten Empfänger dieser apostolischen Hirtenschreiben lebten, geben reichen Stoff zu ungezwungenen Vergleichen und nutzbringenden Anwendungen für die Gegenwart. Der hochwürdigste Verfasser verteidigt im Vorwort die Verwendung des „alten Allioli-Textes" in den deutschen Zitaten, deren Form bemängelt worden ist.

In dieser und jener Einzelfrage möchte der Exeget eine andere Auffassung wünschen. Doch das ließe sich nicht einmal in einem streng wissenschaftlichen Kommentar vermeiden, viel weniger in einem Buche, das in erster Linie einer zeitgemäßen Pastoral und religiösen Unterweisung dienen will, indem es die Leser zu den Quellen der Offenbarung führt. Gerade an solchen Büchern herrscht größerer Mangel als an trockenen Kommentaren. Darum begrüßt auch die Exegese diese Paulusbücher aufs dankbarste. Die Begeisterung des Verfassers für den erfolgreichsten Seelsorger der Urkirche gibt seinen Worten Wärme und Überzeugungskraft.

Gli Evangeli in Sinossi. Novo studio del problema sinottico per il Sac. Primo Vannutelli. 4°. XII e 283 pag. Casa Editrice Marietti, Torino-Roma 1931. Lire 15.

P. Vannutelli hat sich durch seine synoptischen Studien über die Parallelberichte der alttestam. Königsbücher und Chroniken (Rom 1931) bekannt gemacht. Fast gleichzeitig mit jener kritischen Ausgabe der hebräischen, griechischen und lateinischen Texte erschien diese Evangeliensynopse in italienischer Sprache. Der Verfasser verfolgt ein doppeltes Ziel: Er will seinen Landsleuten, besonders der Jugend, Gelegenheit geben, die ältesten Berichte über das Leben Jesu in ihrer gegenseitigen Beziehung zueinander zu erkennen. Ferner will er die Frage nach dem Ursprung unserer Evangelien einer neuen Prüfung unterziehen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis: Die drei synoptischen Evangelien sind in ihren gemeinsamen Teilen aus einer gemeinsamen schriftlichen Quelle in griechischer Sprache geflossen. Vannutelli nennt sie M und läßt es als wahrscheinlich gelten, daß sie aus einer Originalschrift in der Sprache der Hebräer ins Griechische übersetzt worden sei. Außer dieser gemeinsamen Quelle M hält er eine Benutzung des griechischen Mt

durch Mk oder des Mk duch den griech. Mt nicht für notwendig, auch nicht, daß Lk über M hinaus unsern griech. Mt benutzt habe. Am Schlusse seiner einleitenden Bemerkungen über diese Hypothese zur synoptischen Frage schreibt V.: „Wie glücklich wäre ich, wenn ich meine Schlußfolgerungen mit anderen Augen als den meinigen sehen könnte. Wer gibt mir diese Möglichkeit? Wer will mir offen und brüderlich seine Ansicht darüber darlegen? Ich wäre ihm dankbar dafür, und wenn ich einsähe, daß er im Recht ist gegen mich, würde ich es öffentlich bekennen." Das ist bescheiden und ehrt den Verfasser. Aber auch dann, wenn sein literarkritischer Standpunkt in der synoptischen Frage sich als unhaltbar erweist, hat er durch seine italienische Synopse ein verdienstvolles Werk geschaffen und es seinen Landsleuten erleichtert, die Evangelien nach der Regel zu lesen und zu studieren: Synoptica synoptice!

Trier. Ketter.

BIBL. EINLEITUNGSWISSENSCHAFT

Bibel und Wissenschaft. Die katholische Lehre und ihr Verhältnis zur Naturforschung über Weltentstehung und Weltsystem von Prälat Dr. Aemilian Schoepfer. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München. Zweite umgearbeitete Auflage. X u. 218 Seiten. Kartoniert S 9,—, RM 5,50; Ganzleinen S 12,—, RM 7,20.

Die Geschichte dieses Buches liefert einen ebenso lehrreichen wie kennzeichnenden Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Exegese in den letzten vierzig Jahren. Als der Verfasser in seiner, nun bereits in 6. Auflage erschienenen „Geschichte des Alten Testamentes" besonders auf das „Verhältnis von Bibel und Wissenschaft" eingegangen war, erhob der angesehene Bonner Alttestamentler Franz Kaulen 1895 im „Literarischen Handweiser" energischen Widerspruch gegen die „verwegenen, fromme Ohren verletzenden und darum von der Kirche verbotenen" Ansichten Schoepfers und mahnte die kirchliche Autorität an ihre Pflicht, „solchen Bestrebungen einen Damm entgegenzustellen". Das kirchliche Lehramt war weniger ängstlich, und heute sind Schöpfers Thesen, die er in der 1896 erschienenen 1. Ausgabe unseres Buches näher begründete, so allgemein anerkannt, daß man kaum noch begreifen kann, wie sie vor einem kurzen Menschenalter vielfach Aufsehen erregen konnten.

Schoepfer behandelt im 1. Teil die „Grundsätze über das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft" und die Enzyklika „Providentissimus", sodann die „Lehre der heiligen Väter und Theologen über denselben Gegenstand", „das Tridentinische Dekret über katholische Schriftauslegung" und „Die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift". Der 2. Teil erörtert „das biblische Hexaëmeron und die Entstehung der Welt" sowie „Das biblische Weltbild und den Galilei-Streit". Die behandelten Fragen tauchen immer wieder auf, weil sie sich auf dem schwierigen Grenzgebiet zwischen Theologie und Profanwissenschaft bewegen. Priester wie Laien werden darum mit großem Nutzen die wegeweisenden Ausführungen Schoepfers studieren, um so lieber, als in der neuen Bearbeitung der stark polemische Ton der ersten Ausgabe gemildert ist.

Trier. Ketter.

DOGMATIK.

Dr. Fanny Imle unter Mitwirkung von P. Dr. Julian Kaup, O.F.M., **Breviloquium des hl. Bonaventura,** ein Abriß der Theologie. Werl i. W., Franziskusdruckerei, 1931. 8°. VIII u. 290 S. In Leinen 6 Mk.

Man wird der Übersetzerin herzlich dankbar sein dürfen für ihren Dienst. Gewiß bleibt an mancher Stelle ein unbefriedigendes Gefühl; aber Bonaventura ist

ein sehr feinfühliger Denker. Und was er manchmal an Nuancen in seine Worte und Sätzchen legt, das formt kaum ein anderer in fremder Sprache nach.

Welche Schwierigkeiten F. Imle (oft recht glücklich) überwunden hat, weiß nur der zu schätzen, der selbst einmal (wie ich) den Versuch unternommen, das Breviloquium in gutes Deutsch umzugießen.

— **Die Theologie des hl. Bonaventura.** Franziskusdruckerei, Werl i. W. 1931. groß 8°. VIII u. 221 S. Leinen 5 Mk.

Die Schrift der immer eifriger St. Bonaventuras Gedanken ins deutsche Volk tragenden Verfasserin will einen Überblick über die theologische Gedankenwelt des seraphischen Lehrers geben, ohne die einzelnen Punkte monographisch zu verbreitern oder dogmengeschichtlich zu verfolgen.

Naturgemäß wird so zur Grundlage des Ganzen das Breviloquium, dessen Einteilung auch hier den Grundriß bildet. Aber man darf sagen, daß die anderen Schriften gebührend beachtet sind und eine wirkliche Gesamtschau geboten wird. Insbesondere tritt die Vorliebe des Heiligen für die Verfolgung der trinitarischen Spuren in allen Gotteswerken schön hervor. Wir wünschen der höchst anregenden und beste Kost bietenden Schrift gerade im Klerus weite Verbreitung.

Bernh. Bartmann, **Grundriß der Dogmatik.** Herder, Freiburg i. B. Groß 8°. XII u. 261 S. 2. Aufl. (6.—9. Tausend). 1931. 5 Mk.; in Leinen 6,40 Mk.

Der kleine Bartmann hat ein neues Gewand bekommen, innerlich und äußerlich. Das kleine Format ist dem sonst bei Lehrbüchern gewohnten gewichen; ich stimme dem Kritiker zu, der dies bedauert. Der Inhalt hat eine Umgestaltung erfahren, nicht nur durch die Zusammenfassung der Gedanken zu größeren Gruppen (geschickte Zusammenlegung sparte fast die Hälfte der Paragraphen ein), sondern auch durch überall zu spürende Kürzung. Die Ansicht des Verf. ging wohl dahin, noch knapper zu sein wie früher, weil dem, der mehr sucht, sein zweibändiges Lehrbuch zur Verfügung steht. Er wird dann allerdings in Kauf nehmen müssen, daß der Grundriß weniger für Theologen, auch repetierende, mehr in Frage kommt, denn für Laien, die sich im Dienst der katholischen Aktion auch dogmatisch schulen wollen (Vorrede!). Der verdiente langjährige Professor versichert, daß das Buch dadurch nicht weniger gehaltvoll geworden sei. Mag sein; aber ich weine dem reicheren Inhalt der früheren Auflage ebenso eine Träne nach wie der verschwundenen niedlichen Form.

— **Unser Vorsehungsglaube.** Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1931. Groß 8°. VIII u. 168 S. Kart. 3,30; geb. 4,50 Mk.

Dies Buch gehört in die Reihe populärer Schriften, die der Altmeister seit einer Reihe von Jahren in die Welt hinaussendet als reife Frucht seines langen Lehrens und Sinnens.

Schon in seiner Dogmatik fiel das Kapitel von der Vorsehung immer auf durch die eng an die Hl. Schrift angelehnte liebevoll einläßliche Darstellung. Hier ist dies schöne Kapitel wesentlich erweitert; nicht nur die Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes, sondern auch die Väterkirche und die Liturgie sind über diese trostvolle Lehre gefragt und in die flüssige Darstellung verwoben mit manchem köstlichen Spruch.

Alle Probleme, die sich dem Vorsehungsglauben gegenüber aufdrängen können, sind besprochen: Willensfreiheit, Mittelursachen, vor allem aber das Böse und das spitzige Problem des Leidens, bei dem wiederum die Wanderung durch Schrift und Tradition ausführlich angetreten wird. Die Trostlosigkeit des entgegengesetzten Fatalismus, aus dem die primitiven wie die aufgeklärten Menschen die verzwei-

feltsten Auswege, oft in lächerlich törichter Form, suchen, ist berücksichtigt; ebenso die modernste Form bolschewistischer Hetze: Gott — ein Klassengott.

Wir danken für diese neue kostbare Gabe und wünschen sie in recht viele vor Leid zitternde Hände.

Mainz. Alb. Stohr.

VERSCHIEDENES

Seele der Frau. Ideale und Probleme der Frauenwelt. Von Otto Karrer. 8°. 224 Seiten. Text und 15 Kupfertiefdruckbilder. Ganzleinen RM 4,80, Fr 6,—. Verlag ‚Ars sacra' Josef Müller, München 13, Friedrichstr. 18.

Das Ringen um die Seele der Frau gehört zum Feldzugsplan der verschiedensten Lager, weil sich immer mehr die Erkenntnis durchsetzt, daß im Ringen um die Seele des Kindes kein dauernder Erfolg ohne Mittun der Frau zu erzielen ist. Ohne tieferes Erfassen der seelischen Sonderheiten der Frau entbehrt auch die Seelsorge der klaren Zielsetzung und zielsicheren Methode. Karrers Buch geht weniger in streng wissenschaftlicher Analyse des Seelenlebens als in essayistischer Form an seine Aufgabe heran. Er hat die Fragen in einer Reihe von Vorträgen in Luzern und Zürich behandelt und diese Vorträge zum Buche gestaltet. Er sieht die schwierige Problematik vieler Punkte und scheut sich nicht, den Finger auf wunde Stellen zu legen. Nicht in allem vermag ich seine optimistische Auffassung zu teilen. Besonders bedauere ich es, daß er im Vorwort schreibt: „Eine »Begrenzung« hat die katholische Einstellung mit sich gebracht. Über das Ideal der Einehe und das Scheidungsproblem ist in diesem Buch kein Wort verloren." Leider sind auch bei vielen katholischen Frauen die Begriffe in diesen zwei selbstverständlichen Fragen so verwirrt, daß ein wiederholtes Freilegen der unverrückbaren, aber immer wieder vom Herbstlaub einer Verfallskultur zugedeckten Grenzsteine nötig geworden ist. Doch auch in dem begrenzten Umfang bietet das Buch dem Seelsorger viel Wertvolles für seine Priesterarbeit an der Seele der Frau — und des Mannes.

Mehr Mut und Zuversicht! Wider die Trübsale der Zeit. Von Joseph Tillinger. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1932. 8°. 284 Seiten. Kart. 3,60 M.; Ganzleinen 4,80 M.

Schlichte, im guten Sinne auf den Volkston gestimmte und mit warmer Herzlichkeit geschriebene Lesungen für Sonn- und Feiertage. Sie erinnern an Heinrich Mohrs Lesungen „Das Dorf in der Himmelssonne" und die „Stunden der Stille" von Alfons Heilmann, haben aber eine noch stärkere persönliche Note.

Vertrauet auf die Gottesmutter. Wahre Begebenheiten aus unseren Tagen. Ausgewählt und herausgegeben von Dr. Klemens Oberhammer. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München. 180 Seiten. Kartoniert S 4,—, RM 2,50; Ganzleinen S 6,—, RM 3,60.

Die guten alten „Exempelbücher" sind etwas aus der Mode gekommen. Doch bleibt eine kurze „wahre Begebenheit aus unseren Tagen" immer noch ein gern und mit Recht verwendetes Mittel zur Belebung der Predigt und des Unterrichts. Nur darf die „Geschichte" nicht zur Hauptsache werden und „die Moral aus der Geschicht" nicht eine gründliche Vorbereitung ersetzen. Oberhammers größere Sammlung von „Beispielen aus dem Leben für Kanzel und Schule" hat rasche Verbreitung gefunden. Auch unter den 134 Begebenheiten dieses Büchleins, in denen das Eingreifen der Gottesmutter in menschlichen Anliegen veranschaulicht wird, sind viele recht brauchbar.

Adoro te. Eucharistischer Hochgesang. Von Dom Eugen Vandeur, Benediktinermönch. Ins Deutsche übertragen von P. Ignatius Rollenmüller O. S. B., Abtei Ettal. Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1931. 179 Seiten. Kart. 2,80 M.; geb. 4,— M.

In dem vom gleichen Verfasser, Übersetzer und Verleger 1930 herausgegebenen Büchlein „Das heilige Meßopfer, Führer zur Heiligkeit", ist die hl. Eucharistie vornehmlich als Opfer betrachtet worden. Die vorliegenden Geisteserhebungen über das klassische Lied „Adoro te" verherrlichen den Sakramentscharakter. Es ist nicht übertrieben, was von diesen Ergüssen einer reichen Priesterseele S. 7 gesagt wird: „Wer immer begierig danach verlangt, der heiligen Eucharistie seine Danksagungen darzubringen, wird sie nicht ohne Nutzen bei Besuchungen des Allerheiligsten, insbesondere vor oder nach der heiligen Kommunion zur Hand nehmen und darin Nahrung für seine Frömmigkeit finden."

Trier. Ketter.

Dr. Michael Buchberger, Bischof v. Regensburg, **Gibt es noch eine Rettung?** Regensburg, Fr. Pustet. 8°. 147 S. Kart. 2,50 Mk.

Diese „Gedanken zur heutigen Zeit und Lage" wollen eine Jubiläumsgabe zur Enzyklika „Rerum Novarum" sein. Sie schildern die geistige Lage der Zeit, suchen nach den Gründen des Verfalls, vor allem den in der Abkehr von Gott und Christus gelegenen, und prüfen die neuen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen, die heute angeboten werden als „Rettung". Nach Abweisung des Sozialismus und Nationalsozialismus wird der christliche Solidarismus als solche dargelegt. Das warmherzig, aber zugleich mit unerbittlicher Logik geschriebene Buch wird als willkommene Handreichung von jedem Leser begrüßt werden.

Georg Timpe, P. S. M., **Der selige Weg, Gedanken für jeden Tag.** Freiburg, Herder 1931, 5.—10. Tausend. 4,— Mk., Leinen 5,20 Mk.

Wirklich ein seliger Weg durchs ganze Jahr. Für jeden Tag ein Kerngedanke, auf einer Seite, in poetischer Sprache, voll packender Kraft, Geistesbrot für den Vielbeschäftigten. Komm und koste — und freue dich!

Robert Linhardt, **Das Leben ruft.** Freiburg, Herder, 1929, 8°, VIII u. 220 S. Kart. 3,— Mk.; Leinen 4,— Mk. — **Von Menschen und Dingen der Zeit.** VIII und 198 S.; sonst alles wie oben.

Zwei Geschwister haben wir hier vor uns. Besinnliche Lesungen oder auch Predigtgedanken des begnadeten Predigers und Zeitkenners, ganz in der Frische und voll der überraschenden Lichter, die man seit Jahren von ihm erwartet. Im 1. Bändchen geht er mehr ans Individuum heran in den Abschnitten: Aus dem Kindheitsland, Beseelung der Arbeit, Erlösung des Leids, Funde der Freude Christenfreuden. Im 2. Bändchen will er mehr allgemeine Zeiterscheinungen analysieren und fruchtbar beeinflußen: Vom Zeitlosen im Menschen, Menschen der Zeit, Lichter der Zeit, Schatten der Zeit. In beiden befolgt er das in einer Vorrede angegebene Ziel: „daß das Evangelium die Werktagsschuhe anzieht und sich, wie einst, aufmacht, und hinausgeht aus dem Heiligtum auf die Straßen des Lebens, um die zu suchen, die sich nicht mehr zurechtfinden". Ein sehr verdienstvolles Werk!

Und wer es in der genialen Art L's nicht nachzuahmen weiß, wer sich vielleicht auch mit Recht an der einen oder anderen Ausdrucksweise stößt, der wird immer lernen können, was für einen Prediger die Hauptsache ist neben einer soliden Theologie: 1. liebevoll eindringende Kenntnis der Zeit; 2. kraftvolle plastische Gestaltung; 3. gütiges Eingehen auch auf die Kleinigkeiten des Lebens und endlich 4. tatenfrohen Optimismus — auch in der Großstadt.

Mainz. Alb. Stohr.

Wichmann-Jahrbuch des Geschichtsvereins Katholische Mark. 2./3. Jahrgang. Hrsg. von Reichsarchivrat Dr. Karlheinrich Schaefer. Berlin, Germania, 1931/32. 132 Seiten. Preis 5 Mark.

Das nach dem heiligmäßigen Dominikanerprior Wichmann von Neu-Ruppin († 1270), Wichmann benannte Jahrbuch wird von K. H. Schaefer, dem Vorsitzenden des Geschichtsvereins Kath. Mark, den er mit Karl Sonnenschein gegründet hat, herausgegeben. Der Verein setzt es sich zur Aufgabe, die bisher zu wenig beachtete oder unrichtig dargestellte Geschichte der einst ganz katholischen Mark, besonders Berlins, zu erforschen und, aus unanfechtbaren Geschichtsquellen schöpfend, in diesem Bezirk die gewaltigen Kulturleistungen der vorreformatorischen Kirche ins rechte Licht zu stellen. Ganze Seiten von Anmerkungen zeigen, daß Schaefer bei seinen Forschungen mit peinlichster wissenschaftlicher Genauigkeit zu Werke geht. Im ersten Teil entwirft er ein farbenreiches und erhebendes Bild der mittelalterlichen Caritas in der Mark. Während Reicke (Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter. Stuttgart 1932) nur 18 märkische Spitäler im M. A. zu kennen scheint, weist Schaefer deren nicht weniger als 190 nach. Auf dem Gebiete der heutigen Provinz Brandenburg sind nach von Moeller nur 24, nach Schaefer aber 39 Elendenbruderschaften bezeugt, wozu noch 14 Ortschaften mit Elendenaltarstiftungen, die wohl solche Gilden voraussetzen, kommen. Zu seinem wertvollen Werke: „Märkisches Bildungswesen vor der Reformation (Berlin, Germania, 1928. Preis 4,50 Mark), in dem Schaefer vor der Glaubensspaltung in der Mark viele Dorf- und Küsterschulen, in jedem größeren Orte Lateinschulen und unzählige, auf den Universitäten Europas gebildete Welt- und Ordensgeistliche aus den Quellen nachweist, bietet er im Jahrbuch noch wichtige Ergänzungen. Wie die Anstalten der Caritas, so ging auch das Bildungswesen der Mark infolge der Wittenberger Bewegung stark zurück. Sehr lesenswert sind auch Schaefers Abhandlungen über märkische Fronleichnamsverehrung und märkische Kirchenpatrozinien. H. C. Wendtlandt bietet neues Material zur Geschichte des Heiliggeistordens in Deutschland, Domvikar Dr. Allendorff über Propstprivilegien.

Köln. Dr. Paul Heusgen.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Bücher sind nur an die Schriftleitung des Pastor bonus, Trier Priesterseminar, zu senden. Besprechung erfolgt nach Möglichkeit; eine Verpflichtung wird nur bei angeforderten Büchern übernommen

Alcaniz, P. Florentin S. J.: Die persönliche Weihe an das Hl. Herz Jesu. Aus dem Spanischen übersetzt von José Pedromingo S. J. 23 Seiten. Preis RM. 0,20. Saarbrücker Druckerei und Verlag A.-G., Saarbrücken, 1932.

Antoni, Franz, Pfarrer: St.-Anna-Büchlein. Zur Förderung ihrer Verehrung bei christlichen Müttern und Frauen. Wiesbaden 1932. 55 S. Geh. 0,50 Mk., Leinenband 0,80 Mk.

Don-Bosko-Kalender 1933. 86 S. Salesianer-Verlag, München. 0,60 Mk.

Browe, Petrus, S. J.: De ordaliis. I. Decreta R. Pontificum et Synodorum. in 8° pp. 48, 1932. L. 4.

Browe, Petrus, S. J.: De frequenti communione usque ad annum 1000. Documenta varia, in 8° pp. 48, 1932. L. 4. (Pontificia Universitas Gregoriana: Textus et documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum.)

Casel, Odo, Dr., O. S. B.: Das christliche Kultmysterium. 173 S. Pustet, Regensburg, 1932. Kart. 3,80 Mk.

Coudenhove, Ida Friederike: Von der Last Gottes, ein Gespräch über den Menschen und den Christen. 80 Seiten, kartoniert RM. 1,90; in Leinen RM. 3,—. Buchverlag der Carolus-Druckerei, Frankfurt a. Main 1932.

Dubowy, Domvikar Dr. E., Lectoren Dr. Herzog, Schötz, Thiel O.F.M.: Stoff zur Predigt über Gott. II. Wesen Gottes. Heft 12 der Homiletischen Zeitfragen. Herausgegeben von Dr. theol. et phil. E. Dubowy. München 1931. Verlag Kösel & Pustet. Gr. 8°. 40 S. Geheftet 0,90 RM., bei Subskription auf eine Jahresreihe (6 Hefte) je 0,70 RM.

Egger, Franciscus, Dr., Episcopus Brixinensis: Enchiridion theologiae dogmaticae generalis. Editio sexta. Brixinae 1932. p. 778. 8 Mk.

Galen Graf von, Pfarrer: Die „Pest des Laizismus" und ihre Erscheinungsformen. Erwägungen und Besorgnisse eines Seelsorgers über die religiöse Lage der deutschen Katholiken. 1932. Münster, Aschendorff. 64 S. 90 Pfg.

Gasparri, Petrus, Kardinal: Katholischer Katechismus. Deutsche Ausgabe vom Verfasser auto-